الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الالهي والفيلسوف الرباني

صدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلسفة الإسلامية

المتوفى ١٠٥٠ هـ

دار احياء التراث العربي

بيروت - لبنان

٢

بسم الله الرحمن الرحیم

الحکمه المتعالیه فی‌الاسفار العقلیه الاربعه

کاتب:

محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی

نشرت فی الطباعهٔ:

دار احیاء التراث العربی

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه المجلد ۲

اشاره

سرشناسه : صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق.

عنوان و نام پدیدآور : الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه/ مولف صدرالدین محمدالشیرازی.

مشخصات نشر : بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳ -

مشخصات ظاهری : ج.

یادداشت : عربی.

یادداشت : فهرستنویسی بر اساس جزء دوم از سفر چهارم.

یادداشت : ج.۱، چاپ سوم.

یادداشت : ج.۲، چ.۲: ۱۹۸۱م.

یادداشت : ج.۲، چ.۳: ۱۹۸۱م.

یادداشت : کتابنامه: ص. [۳۹۱] - ۳۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره : BBR۱۰۸۳/ص۴ح۸ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۴۱۰۷۶

***معرفی اجمالی

«الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه»، تألیف صدرالدین محمد شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ق)، معروف به ملاـ صدرا یا صدرالمتألهین، دوره کامل فلسفه صدرایی (حکمت متعالیه) به زبان عربی است.

این نسخه از کتاب، پس از تصحیح چاپ های گذشته، با افزودن تعلیقه های حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس

زنوزی و دیگران به چاپ رسیده است. علامه محمدرضا مظفر (متوفی ۱۳۸۳ق) بر این کتاب مقدمه نوشته است.

***ساختار

در ابتدای کتاب، سه مقدمه به قلم محمدرضا مظفر، ناشرین و مؤلف آمده است. متن اثر مشتمل بر ۴ سفر است که در نه جلد تنظیم شده است. هریک از اسفار در ضمن چند «مرحله، فن، موقف یا باب» مشتمل بر فصولی بیان شده است. در صدر صفحه متن اسفار و در ذیل آن تعلیقه های تعدادی از فلاسفه بزرگ ذکر شده است. برخی از اساتید تنها بر بخشی از کتاب تعلیقه زده اند؛ مثلاً آقا علی مدرس و مولی محمد اسماعیل خواجوی تنها بر سفر نفس تعلیقه زده اند (مقدمه ناشرین، صفحه ث).

ساختار کتب حکمت متعالیه، با ساختار آثار فلسفی مشائی و اشراقی تفاوت اساسی دارد. برخلاف متون مشائی، در متون حکمت متعالیه از ریاضیات و طبیعیات بحث نمی شود. اگرچه ملا صدرا در جلد پنجم اسفار به اختصار گریزی به طبیعیات زده است، اما این مباحث نه به نحو مستقل، بلکه صرفاً به مناسبت بحث از مراتب کلی وجود طرح گردیده است. پیش از ملاصدرا، مبحث نفس جزئی از مباحث طبیعیات را تشکیل می داد، اما وی آن را از طبیعیات جدا کرده و به مباحث الهیات به معنی اخص ملحق ساخته است. سیر مباحث فلسفی در این کتاب چنان است که گویی همه مجلدات آن به مثابه مقدمه ای برای دو جلد آخر؛ یعنی هشتم و نهم در نظر گرفته شده اند که به ترتیب به دو مبحث «معرفه النفس» و «معاد» اختصاص دارند (محمدزاده، رضا، ص۲۱۴-۲۱۳).

***گزارش محتوا

علامه مظفر در مقدمه اش بر کتاب ابتدا به توصیف جایگاه علمی نویسنده پرداخته است. وی ملا صدرا را از بزرگ ترین فلاسفه الهی دانسته که قرن ها باید بگذرد تا فرزانه ای مانند او ظهور یابد. او مدرّس درجه اول مکتب فلسفی الهی در سه قرن اخیر در بلاد شیعه است (ر.ک: مقدمه مظفر، صفحه ب). وی سپس کتاب اسفار را در رأس تمامی کتب فلسفه قدیم و جدید و مادر تمامی تألیفات او دانسته است؛ چراکه هر کتابی یا رساله ای که پس از آن تألیف کرده، برگرفته از عبارات آن کتاب است (همان، صفحه «ب» و «ز»). در ادامه به ذکر شرح حال صدرا پرداخته و زندگی اش را در سه مرحله توضیح داده است (همان، صفحه د – ز).

«حکمت متعالیه»، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملا صدرا و صدرالمتألهین است. ملا صدرا در هیچ یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام گذاری مهم ترین اثر مکتوب فلسفی اش، «الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه» به کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به «اسفار اربعه» معروف است و کمتر کسی از آن با نام الحکمه المتعالیه یاد می کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملا صدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه»، علاوه بر «الأسفار الأربعه» از کتاب دیگر خود به نام «الحکمه المتعالیه» نیز یاد کرده است. به نظر سید جلال الدین آشتیانی، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام «المسائل القدسیه» است (ر.ک: فنا، فاطمه، ص۷۷۴).

با مطالعه و بررسی آثار ملا صدرا می توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است:

۱. منبع روحانی و باطنی؛ یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است؛

۲. منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشه ملا صدرا مؤثر بوده اند. ازاین رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او اظهار می دارد که پس از مطالعه وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزله مواد و عناصر اصلی، با اندیشه ها و تأملات خاص ملا صدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند (ر.ک: همان، ص۷۷۵).

نوآوری های حکمت متعالیه را از دو جنبه می توان بررسی کرد: یکی، عرضه راه های جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه پردازی درباره آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می دهد، بالطبع نوآوری های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب بشمار می روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم های فلسفی نیز وجود و شناخت آن است، اما برای نخستین بار در نظام صدرایی این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملاـ صدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن سینا و پیروانش نیز این قول را می توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرایی به نحوی که راه گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی سابقه است. برخی از مهم ترین نوآوری های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارتند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل و مجموعه آرای مربوط به معادشناسی (همان، ص۷۷۹).

در ذیل صفحات کتاب، تعلیقاتی از تعدادی از حکما آمده که با رمز مشخص شده است. این تعلیقات در ادامه با توضیح مختصری معرفی می شوند:

۱. «ن»: آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (متوفی ۱۲۴۶ق). وی یکی از بزرگ ترین شارحان حکمت متعالیه. او حکمت و عرفان را از حکیم آقا محمد بیدآبادی (۱۱۹۲ق) فراگرفت و خود در طول پنجاه سال با همتی والا و تتبعی ژرف به تدریس فلسفه و عرفان همت گماشت. او در احیای فلسفه و به خصوص حکمت صدرایی سهمی بسزا دارد و از میان معاصران او کسی به اهمیت وی در این زمینه سراغ نمی توان گرفت (ر.ک: ناجی اصفهانی، حامد، ص?۲).

۲. «س»: ملا هادی بن مهـدی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ق). تعلیقات و حواشـی سبزواری که به زبان عربی نوشته از آثار پرارزش اوست. سبزواری به گونه ای منظم و مرتب تمام متن اسفار به استثنای بخش طبیعیات و مباحث جواهر و اعراض را طی تدریس متن، حلاجی کرده و بر آنها حاشیه نوشته است. این حواشی پیش از این به خط خود حکیم به تمام و عیناً با متن اسفار به طبع سنگی رسیده است (ر.ک: امین، سید حسن، ج۹، ص۷۴).

۳. «م»: آقا علی مـدرس زنوزی (متوفی ۱۳۰۷/۱۳۱۰ق). وی فرزنـد فیلسوف بزرگ ملا عبدالله زنوزی است. آقا علی مدرس را آقـا علی حکیـم و حکیم مؤسـس هم خوانـده انـد. وی در فسـلفه صـرفاً به تقریر و تـدریس آنچه گذشـتگان گفته بودنـد نمی پرداخت؛ قریحه ای نقاد و ابتکاری و روشـی تحقیقی و تأسیسـی داشت و در جستجوی راه حل های تازه برای مشکلات فلسفه بود؛ کاری که در حکمای متأخر کمتر به آن برمی خوریم (دائرهالمعارف تشیع، ج۱، ص۱۲۸–۱۲۷).

اثبات معاد جسـمانی با برهان عقلی و اسـتدلال فلسفی در فرهنگ اسلامی از مسائل مهمی است که تا زمان ملا صدرا کسی به آن دست نیـافته است. ملاـ صـدرا بر اساس مبانی و اصولی که تأسـیس کرده، از طریق برهان عقلی به اثبات آن پرداخته است. پس از ملا صـدرا تنها کسـی که در باب معاد جسـمانی سـخن تازه آورده و نظریه جدیدی ابراز داشـته، حکیم بزرگ آقا علی مدرس زنوزی است. این حکیم ضـمن آگاهی کامل از نظریه ملا صدرا و مبانی وی، بسیاری از مبانی او را پذیرفته، ولی نتیجه آن را نپذیرفته است، بلکه دیدگاه جدیدی را از آن استخراج کرده است.

مـدرس زنوزی درعین حال که بسـیاری از مبانی و تحلیل های ملا صـدرا را از قبیل حرکت جوهری، حـدوث جسـمانی نفس، تفاوت عالم دنیا و آخرت وماننـد آنها می پـذیرد، ولی نظریه او را از یک سو و نظریه اشاعره را از سوی دیگر باطل اعلام می کنـد. علت بطلاـن نظریه ملاـ صـدرا این است که وی بـدن دنیوی را به طور کلی از درجه اعتبـار عود معـاد ساقط کرده است؛ چراکه نزد او بـدن هـای اخروی مجرد از ماده هسـتند و تنها دارای صورت های امتـدادی هسـتند. این نظریه با ظاهر شـرع نمی سـازد. همچنین بطلان نظریه ملا صـدرا بر این امر اسـتوار است که طبق نظر وی «این همانی» بـدن اخروی با بـدن دنیوی از هم گسسـته شود و بـدن اخروی غیر بـدن دنیوی بشـمار نیایـد؛ در این صورت ممکن است گفته شود این نظریه با آیات و روایات سازگـار نیست؛ امـا اگر نظریه وی بیـانگر این مطلب باشـد که بـدن اخروی همـان بـدن دنیوی است و «این همانی» بین آن دو محفـوظ و تغییر و تفـاوت تنهـا در مـواد آنهـا پدیـد آمـده است، ماننـد تغییر و تحول در بـدن مـادی دنیوی از اوان کودکی به نوجوانی و از آن به بزرگ سـالی و پیری که در این ایـام و مراحـل، مواد بـدن چنـدین بـار کاملاً تحول یافته، ولی درعین حال «این همانی» بـدن در تمام این ایام محفوظ مانده و هیچ مشـکلی در آن پدید نیامده است، در این فرض نظریه مزبور با آیات و روایات تنافی نداشته و اشکال یادشده بی اساس خواهد بود (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص۴۷–۴۰).

?. «ل»: علامه اسـماعیل بن ملا سمیع اصفهانی (متوفی ۱۲۷۷ق). وی از علما و مدرسان معروف فلسفه، معاصر آخوند ملا علی نـوری حکیم متوطن اصـفهان (متوفی ۱۲۴۶ق) بـود و علی التحقیق پیش از ملاـ علی نوری فوت شـده و تاریـخ وفـاتش ظـاهراً حوالی ۱۲۴۳ق، سه سـال قبـل از نوری است. اینکه حـاجی سـبزواری متوفی ۱۲۸۹ق در شـرح حـال خودش نوشـته که در ایام اقامت اصـفهان چنـد سال نزد ملا اسـماعیل اصـفهانی درس حکمت و کلام می خوانده و بعد از وفات او به خدمت اسـتاد کل آخونـد ملا علی نوری پیوسـته و حـدود سه سال هم نزد وی تلمذ کرده، ظاهراً مقصودش همین محمداسـماعیل است (همایی،

جلال، ص۱۲۷-۱۲۶). البته بسیاری از تعلیقات کتاب با نام «اسماعیل» آمده است (ر.ک: جلدهای چهارم و پنجم).

?. «ه»: محمـد بن معصوم علی هیدجی زنجانی (متوفی ۱۳?۹ق). وی اگرچه بر منظومه سبزواری تعلیقه زده است، اما در جایی به تعلیقات او بر اسفار اشاره نشده و در کتاب هم تعلیقات او مشاهده نشد. اما از سوی دیگر تعلیقات اندک از میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴ق) یا تعلیقه هایی از فتحعلی خویی مشاهده گردید (جلد چهارم، صفحات ۷۶، ۲۴، ۳۶ و ۴۴).

?. «ط»: سید محمدحسین طباطبایی (متوفی ۱?۰۲ق). معرفت شناسی در فلسفه اسلامی تا زمان ملا صدرا یک مسئله فلسفی بشمار نمی رفت... تا اینکه وی در مبحث عقل و معقول «اسفار» (جلد سوم) بر مسئله فلسفی بودن علم و ادراک، برهان اقامه کرد و به توجیه فلسفی آن پرداخت. این امر باعث شد که فیلسوفان نوصدرایی و در صدر آنها علامه طباطبایی درصدد برآیند که مجموعه مباحث مربوط به علم و ادراک را به شاخه مستقلی تبدیل کنند. اختصاص چهار مقاله از مجموعه مقالات کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، که بسیاری از ابتکارات علامه طباطبایی هم در ضمن آنها بیان شده است، دلالت بر آنچه گفتیم دارد (ر.ک: علی زاده، بیوک، ص۳۰-۲۹). علامه در تعلیقات خود بر اسفار می نویسد: اینکه در علوم برهانی فقط از اعراض ذاتی موضوع بحث می کنند، صرفاً یک اصطلاح و یک قرارداد نیست، بلکه مطلبی است که مقتضای بحث های برهانی در علوم برهانی است؛ همان گونه که در کتاب برهان از منطق تبیین شده است (صفدری نیاک، مرتضی، ص۵۱).

علامه طباطبایی معاد جسمانی را مانند حکیم زنوزی از طریق لحوق ابدان به نفوس تصویر می کند، نه تعلق نفوس به ابدان؛ پس بی شک در این مسئله هیچ تفاوتی بین سخنان علامه و زنوزی نیست (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص۵۱).

***وضعیت کتاب

این کتاب اولین بار در سال ۱۲۸۲ق در ایران در چهار مجلد، چاپ سنگی شده است (مقدمه مظفر، صفحه ف).

جلد اول کتاب مشتمل بر اغلاط فراوانی است که در جداولی در انتهای آن ذکر شده است. به جز جلدهای چهارم، پنجم و هفتم که در انتهای آنها تنها فهرست مطالب آمده است، در باقی جلدها علاوه بر فهرست مطالب، فهرست اعلام و اسامی کتب نیز به ترتیب حروف الفبا ذکر شده است.

***منابع مقاله

۱. مقدمه و متن کتاب.

۲. فنا، فاطمه، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۳، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرهالمعارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۳. تویسرکانی، سید احمد، «نگاهی بر قدیمی ترین نسخه کامل کتاب اسفار»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله خردنامه صدرا، شهریور ۱۳۷۴، شماره ۲، صفحه ۹۲ تا ۹۵.

۴. علی زاده، بیوک، «علامه طباطبایی، فیلسوفی نوصدرایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله دین و ارتباطات، بهار ۱۳۸۵، شماره ۲۹، صفحه ۲۳ تا ۳۸.

۵. همائی، جلال، «ملا اسماعیل اصفهانی حکیم»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۴، شماره ۲۱، صفحه ۱۲۴تا ۱۳۳.

۶. دائرهالمعارف تشیع، جلد اول، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

۷. امین، سید حسن، دائرهالمعارف تشیع، جلد نهم، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۸. صفدری نیاک، مرتضی، «ملاک تمایز علوم برهانی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله معرفت فلسفی، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱۲، صفحه ۴۵ تا ۶۴.

۹. محمدزاده، رضا، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، ج۲۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.

۱۰. ناجی اصفهانی، حامد، «مجموعه رسائل حکیم ملا علی نوری»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آینه پژوهش، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۲۸، صفحه ۶۲.

۱۱. اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، «معاد جسمانی، از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آموزه های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۹، صفحه ۳۹ تا ۵۴.

ص: ۱

اشاره

[تتمه السفر الأول]

[تتمه المسلک الأول]

اشاره

بسم الله الرحمن الرحیم

المرحله الرابعه فی الماهیه و لواحقها و فیه فصول

فصل (۱) فی الماهیه

إن الأمور التی تلینا لکل منها ماهیه و إنیه و الماهیه(۱) ما به یجاب

۱- تعریف ذکره القوم للماهیه المبحوث عنها و لیس بحد بل هو تعریف لفظی لأن مفهوم الماهیه لیس من الماهیات الخارجیه التی حصروها فی المقولات العشر بل هو من الأعراض العامه المحموله علی جمیع المقولات و أنواعها و الفرق بین هذا التعریف و بین التعریف المذکور فی قوله و قد یفسر بما به الشی ء هو هو إلخ أن أخذ الجواب عن السؤال فی هذا التعریف- یدل علی کون المعرف بالفتح أمرا معقولا- جائز الحلول فی الذهن و لا ینطبق هذا من الأمور الخارجیه إلّا علی حیثیه ماهیتها دون حیثیه وجودها و خارجیتها المقابله للذهن و أما قولهم ما به الشی ء هو هو فکما یجوز انطباقه علی حیثیه ماهیه الأشیاء کذلک یجوز صدقه علی حیثیه وجودها فیکون التعریف الثانی أعم مطلقا کما ذکره رحمه الله و أما المراد من تعریف الماهیه- بما یجاب به عن السؤال بما هو فبیانه أن الذی عرفناه من الماهیه فی مباحث الوجود بمعونه البراهین التی سیقت فیها أن الحقائق الخارجیه أو أکثرها مؤلفه من حیثیتین مزدوجتین حیثیه الوجود- الآبیه عن الورود فی الذهن و حیثیه الماهیه التی تتحد مع الوجود الخارجی فی الخارج- و مع الوجود الذهنی فی الذهن و بعباره أخری تحل الذهن معقوله و ربما توجد فی الخارج و لا حیثیه ثالثه لهما و من هنا قضینا أن جمیع المفاهیم المعقوله التی تحکی عن الوجودات الخارجیه بما هی وجودات أولا تنطبق علی الأعیان بوجه لیست بمفاهیم ماهویه و إنما هی من تعملات العقل- و عناوین ذهنیه لا موطن لها إلّا الذهن فلیس بحسب الحقیقه فی وعاء العین إلّا الوجود و الماهیات الموجوده به و أما سائر المفاهیم المعموله فی الذهن فهی مسلوبه عنه لا- خبر عنها فی الأعیان- فالذی نشیر إلیه بقولنا هو بالحقیقه من غیر أی مجاز مفروض هو ما وقع من الشی ء فی العین- و لیس إلّا وجوده الحقیقی و ماهیته التی یعبر عنه بالذات و أما سائر المفاهیم غیر الماهویه- حتی لوازم الماهیات کزوجیه الأربعه و فردیه الثلاثه فإنها لکونها من تعمل الذهن مسلوبه عن العین مفهوما و إن کانت ربما تحققت فیها مصداقا کما عرفت فقد تبین أن الذات المعبر عنها بالماهیه هی المنطبقه علی هویه الشی ء فی العین لا- غیر فالسؤال عن هویه الشی ء المعقوله الذی معناه طلب المفهوم المعقول الذی هو عین هویه الشی ء فی الخارج باتحاده بها بحیث یمتنع سلبه عنها کیفما فرض لا یقع فی جوابه إلّا الماهیه فالماهیه هی ما یجاب به عن السؤال بما هو- فافهم، ط مد

عن السؤال بمـا هو كمـا أن الكميه مـا به يجـاب عن السؤال بكم هو فلا يكون إلّا مفهوما(۱) كليـا و لا يصـدق على ما لا يمكن معرفته إلّا بالمشاهده و قد يفسر بما به الشی ء هو هو فيعم الجميع و التفسير(۲) لفظی فلا دور و الماهيه بما هی(۳) ماهيه أی

۱- و ذلک أن الجزئيه إنما تعرض الشـی ء بانضـمام أمور غريبه عن ماهيه إليها فاتصاف الماهيه بها بالعرض فهی فی نفسها كليه و أما الجزئيه بمعنی الشخصـيه فهی من خواص الوجود العينی ثم إن الماهيه و إن كانت فی نفسها و من حيث وقوعها فی جواب مـا هو كليه غير أنهـا صـفه خارجه عنها لازمه لها فهی فی حـد ذاتها ليست بكليه كما أنها ليست بجزئيه فلا تنافی بين قوله رحمه الله فلا يكون إلّا مفهوما كليا و قوله أخيرا إنه ليس من شرطها فی نفسها أن تكون كليه أو شخصيه إلخ، ط مد

۲- أی فی كلا التفسـيرين بيان ورود الـدور أن الماهيه منسوبه إلی ما هو فالياء للنسـبه و التاء علامه النقل فأخذ ما هو فی تعريف الماهيه مستلزم بالدور كأخذ كم هو فی تعريف الكميه و كيف هو فی تعريف الكيفيه، السبزواری رحمه الله

۳- فالسـلوب التی فی قولهم الماهيه من حيث هی لا موجوده و لا معـدومه و لا واحـده و لا كثيره إلـخ إنما هی سـلوب بحسـب الحمـل الأولی أی أن مفهوم الإنسان مثلا هو مفهوم الإنسان و ليس بمفهوم الموجود و لا مفهوم المعـدوم و هكـذا و لـذا كانت القضـيه بديهيه و أما الإشـكال عليه بأن الحمل الأولی و سـلبه المذكورين يوجدان فی المفاهيم غير الماهويه أيضا كقولنا مفهوم الواحـد من حيث هو هو ليس بمفهوم الموجود و لاـ مفهوم المعـدوم مع أن الحكم من عوارض المـاهيه الـذاتيه ذكرها القوم فی البحث عنهـا فجوابه أن الحكم من خواص المـاهيه كمـا ذكر و إنما ينسب إلی غيرها من المفاهيم بالعرض لما بينهما من الاتحاد من جهه انتزاعها من الماهيات فی الـذهن كما أشـير إليه فی الحاشـيه السابقه و بهذا يظهر الجواب عن إشـكال عويص آخر نظير هـذا الإشـكال و هو أن الكليه و الجزئيه كمـا تعرضان الماهيه تعرضان سائر المفاهيم غير الماهويه فهی أعم فليست من العوارض الذاتيه للماهيه حتی يبحث عنها فی بحث الماهيه و تقرير الجواب ظاهر مما ذكر كما مر، ط مد

باعتبار نفسها لا واحده و لا كثيره و لا كليه و لا جزئيه و الماهيه الإنسانيه مثلا لما وجدت شخصيه و عقلت كليه علم أنه ليس من شرطها فی نفسها أن تكون كليه أو شخصيه- و ليس(۱) أن الإنسانيه إذا لم تخل من وحده أو كثره أو عموم أو خصوص يكون من حيث إنها إنسانيه إما واحده أو كثيره أو عامه أو خاصه و هكذا الحكم فی سائر المتقابلات التی ليس شی ء منها ذاتها أو ذاتيها و سلب الاتصاف من حيثيه لا- تنافی الاتصاف من حيثيه أخرى و ليس نقيض اقتضاء الشی ء إلّا لا- اقتضاؤه لا اقتضاء مقابله- يلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر و ليس(۲) إذا لم يكن للممكن فی مرتبه ماهيه وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لأن خلو الشی ء عن النقيضين فی بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل إنما(۳) المستحيل خلوه فی الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبه أ لا ترى(۴) أن الأشياء التی ليست بينها علاقه ذاتيه ليس وجود بعضها و لا عدمها فی مرتبه وجود الآخر أو عدمه على أن نقيض

۱- إذ فرق بين أن يكون الشی ء مع الشی ء و أن يكون الشی ء نفس الشی ء فكما أن ليس كل من الوجود و العدم أو الوحده و الكثره أو العموم و الخصوص أو غير ذلك فی حد ذات الآخر كذلك ليست فی حد ذات أيه ماهيه كانت بمعنى أنها ليست عينها و لا جزءها و إن لم تخل منها، السبزواری رحمه الله

۲- و الفرق بينه و بين سابقه أن فی الأول منع النقاضه لوضوح أن اقتضاء الشی ء و اقتضاء مقابله ثبوتيان و هنا التزم النقاضه بدليل قوله لأن خلو الشی ء عن النقيضين إلخ و منع المحاليه لأنه خلو فی المرتبه نقل عن حاشيه الشواهد الربوبيه، ه ره

۳- إن قلت مرتبه من الواقع هی الواقع فالرفع فی الواقع قلت رفع الطبيعه إنما هو بارتفاع جميع الأفراد فيصدق الرفع المذكور إذا كان عن جميع مراتب الواقع كما يأتی فی بيان أن إمكان المفارق المحض ليس فی نفس الأمر، س ره

۴- قد أخرج بهذا القيد أمرين أحدهما العلاقه التی بين الماهيه و ذاتها و ثانيهما العلاقه التی بين وجود العله و وجود المعلول فإن وجود العله جامع لوجود المعلول بنحو أعلى و وجود المعلول حاك و واجد لوجود العله بنحو أضعف، س ره

وجود الشی ء فی مرتبه من المراتب دفع وجوده فیها بأن تکون المرتبه ظرفا للمنفی لا للنفی أعنی(۱) رفع المقید لا الرفع المقید و لهذا(۲) قالوا لو سئل بطرفی النقیض کان الجواب الصحیح سلب کل شی ء بتقدیم السلب علی الحیثیه فلو سئل أن الإنسان من حیث هو موجود أو معدوم یجاب(۳) بأنه لیس من حیث هو موجودا و لا معدوما و لا غیرهما من العوارض(۴) بمعنی أن شیئا منها لیست نفسه

۱- لأن نقیض کل شی ء رفعه لا الرفع المقید لأن المقید لیس نقیض المقید کما أن الجزئیه لیست نقیض الجزئیه بل المطلق نقیض المقید کما أن الکلیه نقیض الجزئیه بعد الاختلاف فی الکیف و الحاصل أنه إذا کذب ثبوت صفه فی تلک المرتبه صدق سلب الصفه التی فی المرتبه لأنه نقیضه و کیف لا یصدق و کذب تلک الصفه فی المرتبه بعینه سلب تلک الصفه الصادق فیها و إن کذب أیضا سلب الصفه الذی فی المرتبه إذ لیس نقیضه فما ارتفعا لیسا نقیضین و ما هما نقیضان لم یرتفعا و الاتصاف أعم من العینیه، س ره

۲- أی و لأن الواقع أوسع من تلک المرتبه و الرفع هنا عن المرتبه فقط و رفع الطبیعه برفع جمیع أفرادها و الماهیه لم یخل عما هی من عوارض المفهوم کالوجود و الوحده و التشخص أو مقابلها حکموا بتقدیم السلب، س ره

۳- فیتوجه السلب إلی الوجود المقید لا المطلق فیستقیم فی العوارض للماهیه الغیر المشترط عروضها بوجود للماهیه بل یکفی نفس تشیئها و لم تخل عنها أصلا و قد اختصر قدس سره هنا اکتفاء بما ذکر من هذا المطلب فی أوائل هذا السفر فی البحث المعنون بقوله إزاله ریب مع أن البسط بهذا الموضع ألیق، س ره

۴- أن للماهیه بالقیاس إلی عوارضها حالتین إحداهما عدم الاتصاف بها حین أخذت من حیث هی و تلک الحاله بالقیاس إلی العوارض التی تعرضها بشرط الوجود علی أن یکون القضیه وصفیه و الأخری الاتصاف بها حین أخذت کذلک لکن لا من حیث هی بمعنی أن حیثیتها غیر حیثیه الذات و هی بالقیاس إلی العوارض التی تعرضها مع الوجود لا بشرط الوجود کلوازم الماهیه و غیرها فقوله لأن خلو الشی ء عن النقیضین إلی آخره إشاره إلی حالها بالقیاس إلی عوارضها الوجودیه و قوله و لهذا قالوا لو سئل بطرفی النقیض إلخ إشاره إلی حالها بالقیاس إلی عوارضها العارضه لذاتها سواء کانت لوازم بالمعنی المصطلح کالزوجیه للأربعه و الزوایا للمثلث أو لا کالإمکان و الشیئیه و أما قوله علی أن نقیض وجود الشی ء إلی آخره- فهو وجه آخر لخلو الماهیه عن النقیضین الذین هما من العوارض الوجودیه بجعل المرتبه قیدا للوجود لا ظرفا له و أما إذا جعل ظرفا للوجود و العدم فهذا الوجه لا یفید فالأولی التعویل علی الوجه الأول، منه طاب ثراه

و لا- داخلا- فيه و إن لم يكن خاليا عن شى ء منها أو نقيضها فى نفس الأمر و لا يراد من تقديم السلب على الحيثيه أن ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهيه حتى يصح الجواب بالإيجاب فى لوازم الماهيه كما فهمه بعض(۱) لظهور فساده و لا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب(۲) العدولى لأن مناط الفرق بين العدول و التحصيل فى السلب تقديم الرابطه عليه و تأخيرها عنه لا غير فلو سئلنا(۳) بموجبتين هما فى قوه النقيضين أو بموجبه و معدوله كقولنا الإنسان إما واحد أو كثير و إما ألف و إما لا ألف لم يلزمنا أن نجيب البته و إن أجبنا أجبنا بلا هذا و لا ذاك بخلاف ما إذا سئلنا بطرفى النقيضين لأن(۴) معنى السؤال بالموجبتين

۱- و هو صاحب المواقف حيث قال تقديم الحيثيه على السلب معناه اقتضاء السلب- و لا يخفى فساده، منه طاب ثراه

۲- المفتقر إلى وجود الموضوع مع أن الموضوع هنا مرتبه الماهيه الخاليه عن الوجود، س ره

۳- أى عن الماهيه محيثه بحيثيه الذات لم يلزمنا أن نجيب أى بأحد الطرفين- و إن لم تخل الماهيه عن أحدهما إذ المفروض أنهما فى قوه النقيضين لأنا لو أجبنا به مع أن الماهيه مأخوذه بحيثيه الذات توهم العينيه أو الجزئيه بخلاف ما إذا سئلنا بطرفى النقيض- فإنا نجيب حينئذ بأحدهما و هو السلب و إنما لم يتوهم ذلك هاهنا إذ هناك اتصاف مع التحيث بحيثيه الذات و هاهنا سلب الاتصاف. إن قلت لما كان الكلام فى الماهيه مع التحيث المذكور توهم العينيه أو الجزئيه هاهنا أيضا فكان السلب فى مرتبه ذاتها. قلنا إنا لا- نجيب أن الماهيه من حيث هى ليست كذا بل نجيب أنها ليست من حيث هى كذا و هذا فائده أخرى لتقديم السلب على الحيثيه فالمرتبه ظرف المسلوب لا ظرف السلب و فرق بين سلب الثبوت و ثبوت السلب و سلب المقيد و السلب المقيد و الحمل الشائع و الحمل الذاتى الأولى وجه أخرى فى لزوم الجواب للسؤال بموجبه و سالبه و عدم لزومه للسؤال بموجبتين أن الأول منفصله حقيقيه دائره بين النفى و الإثبات فلا يمكن الخروج عنهما كما ترى فى المحاورات فليختر أحدهما بخلاف الثانى، س ره

۴- بضميمه أن الموجبتين فى قوه النقيضين لا يجوز الخلو عنهما فإذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك بنحو الاتحاد لمكان التحيث بحيثيه الذات و قوله و الاتصاف إلخ إشاره إلى عدم إمكان الجواب بأحدهما مع التحيث المذكور أى و الحال أن الاتصاف فى الواقع- و عدم الخلو عن أحدهما من حيثيه الواقع الحامل للسائل على الحصر لا يستلزم الاتحاد إذ فرق بين أن يكون الشى ء لا يخلو عنه الشى ء و بين أن يكون عينه أو جزءه فكيف يمكن أن يختار أحدهما و يجاب به حتى يتوهم الاتحاد للتحيث المذكور بل لو أجيب أجيب بلا- هذا و لا ذاك ثم إن بناء هذه التعليقه و إن كان على الاختصار لكن لا بأس بذكر كلام الشيخ- و ما ذكره المصنف قدس سره فى شرحه لزياده الإيضاح ۷ قال الشيخ فى المقاله الخامسه من إلهيات الشفا فى هذا المقام و بهذا يفترق حكم الموجب و السالب و الموجبتين اللتين فى قوه النقيضين و ذلك أن الموجب منهما الذى هو لازم للسالب معناه أنه إذا لم يكن الشى ء موصوفا بذلك الموجب الآخر كان موصوفا بهذا الموجب و ليس إذا كان موصوفا به كان ماهيته هو ۷ قال المصنف قدس سره فى شرحه يعنى بوقوع الجواب بأحد الطرفين و بعدم لزوم الجواب بأحدهما يحصل الفرق بين ما إذا كان السؤال واقعا عن طرفين أحدهما موجب و الآخر سالب و بين ما إذا كان عن طرفين هما موجبتان فى قوه الموجبه و السالبه ثم قال فإنما يتحقق الفرق بين ذين و ذين بأنك تجيب عن السؤال الأول بطريق السلب- بشرط تقديمه على الحيثيه و لا يلزمك الجواب عن السؤال الثانى بأحد الطرفين لجواز خلو المرتبه عنهما جميعا و ذلك لأن السؤال الثانى يقتضى أن الموجب منهما

الـذى هو مسـاوق للسالب إذا لم يكن مقابله و هو الموجب الآخر صادقا كان هـذا الموجب صادقا و لكن معنى صـدقه هاهنا مع هـذه الحيثيه يقتضـى أن معنى الإنسانيه بعينه معنى الموجود و هو فاسـد فلو أجيب به كان جوابا فاسـدا و كـذا الجواب بالموجب الآخر و هو أفسد و أكذب و ذلك لأنه ليس إذا كان الإنسان موجودا فى الواقع أو واحدا أو أبيض كان معناه بعينه معنى الوحده و الوحده ماهيه بعينها ماهيه شـى ء ما اتصف به فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب و السالب- و بين السؤال المردد بين الموجبين إذا قيد الموضوع بحيثيه ذاته فى استحقاق الجواب و عدمه- لكن بالشرط المذكور انتهى، س ره

بحسب العرف أنه إذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك و الاتصاف(۱) لا يستلزم الاتحاد- و ليس(۲) أن الإنسانيه الكليه إنسانيه واحده بالعدد موجوده فی کثيرين کما

۱- أی اتصاف الکثيرين بالطبيعه الکليه المشترکه بينها لا يستلزم کون تلک الطبيعه المشترکه فيها واحده فی نفسها أو من جهه نفسها فافهم، ن ره

۲- بحث آخر من أبحاث الماهيه ينحل إلی عده مسائل کلها قريبه من البداهه. منها أن الماهيه التی تعرضها الکليه فی الذهن و الشخصيه فی الخارج هل هی بعينها موجوده فی الخارج. و الجواب بالإثبات لا بمعنی أن الماهيه عين حيثيه الموجوديه الخارجيه بل بمعنی نحو من الاتحاد مع الوجود الخارجی علی ما تقدم فی بحث أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه. و منها أن الماهيه هل هی موجوده بوجود منحاز عن وجود الأفراد أو لا و الجواب بالنفی. و منها أن الماهيه الموجوده فی أفرادها هل هی متکثره بتکثر الأفراد بمعنی أن فی کل فرد ماهيه غير ما فی غيره بالعدد أو أنها واحده فی الجميع بانطباقها عليها جميعا- باختيار الشق الأول لأن التحقق الخارجی يمنع الاشتراک و العموم فالماهيه موجوده فی کل فرد بوجود علی حده و إنما توصف بالکليه فی الذهن، ط مد

أسلفنا ذكره فإن الواحد العددى لا يتصور أن يكون فى أمكنه كثيره و لو كانت إنسانيه أفراد الناس أمرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا أبيض أسود- متحركا ساكنا إلى غير ذلك من المتقابلات و ليس نسبه المعنى الطبيعى إلى جزئياته نسبه أب واحد إلى أولاد كثيرين كلهم ينسبون إليه بل كنسبه آباء إلى أبناء نعم المعنى الذى يعرض له أنه كلى فى الذهن يوجد فى كل واحد و ليس كل واحد إنسانا بمجرد نسبته إلى إنسانيه تفرض منحازه عن الكل بل لكل واحد منها إنسانيه أخرى هى بالعدد غير ما للآخر و أما المعنى المشترك فهو فى الذهن لا غير

فصل (٢) فى الكلى و الجزئى

اشاره

الكلى على الاصطلاح الذى معناه بحسب ذلك أنه يحتمل الشركه أو لا يمنع الشركه يمتنع وقوعه فى الأعيان فإنه لو وقع فى الأعيان حصلت له هويه متشخصه غير مثاليه فلا يصح فيها الشركه.

فإن استشكل أحد بأن الطبيعه الموجوده فى الذهن لها أيضا هويه موجوده متخصصه بأمور كقيامها بالنفس و تجردها عن المقدار و الوضع و كونها غير مشار إليه بل كل واحده من الصور العقليه صوره جزئيه فى نفس جزئيه فامتنع اشتراكها- أ و لا ترى أن الصوره الموجوده فى ذهن زيد يمتنع أن يكون بعينها موجوده فى أذهان متعدده(١) فإن كانت الصوره العقليه كليتها باعتبار المطابقه فالجزئيات أيضا

١- لما كانت الكليه مفسره بشركه الماهيه بين كثيرين و توهم منها أنها موجوده بعينها فيها واحده بالعدد و هو باطل لما مر و لأنه يكون وجود الكلى مغايرا لوجود جزئياته حينئذ و هو محال و لأن الكلى العقلى موجود فى العقل و الوجود عين التشخص و الموضوع من جمله المشخصات فكيف يكون مشتركا فيه فسر الاشتراك بالمطابقه ثم قيد المطابقه بما ترى فى كلام القيل، س ره

يطابق بعضها بعضا فيلزم أن يكون الجزئيات كليه.

قيل إن الكليه هى مطابقه الصوره العقليه لأمور كثيره لا من حيث كونها ذات هويه قائمه بالذهن بل(١) من حيث(٢) كونها ذاتا مثاليه إدراكيه غير متأصله فى الوجود فهى وجودها كوجود الإظلال المقتضيه للارتباط بغيرها من الأمور- سواء كانت ذهنيه أو خارجيه و سواء تقدمت هى عليها أو تأخرت فمن الكلى ما يتقدم على الجزئيات الواقعه فى الأعيان كتصورات المبادى لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثره.

و منها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكليه المنتزعه من الجزئيات الخارجيه- فيسمى ما بعد الكثره و مما يحقق معنى المطابقه أنك إذا رأيت شخصا إنسانيا حصل فى ذهنك صوره الإنسان المبراه عن العوارض ثم إذا أبصرت شخصا آخر منه لا يقع فيه صوره أخرى و لا- يحتاج إلى صوره أخرى إلا إذا غابت الأولى عن ذهنك كقابل رشم من طوابع جسمانيه متماثله يقبل رشما من الأول و لا- يختلف بورود أشباهه عليه و إذا قيل فى الكتب إن الكلى واقع فى الأعيان أو يشار إليه- فإنما يعنون به الطبيعه التى يعرض لها إذا وجدت فى الذهن أن تكون كليه و الأشياء المشتركه فى معنى كلى يفترق بأحد أمور أربعه كما أشرنا إليه لأن الاشتراك إن كان فى عرضى لا غير فالافتراق بنفس الماهيه كالسواد و السطح و إن لم يكن الاشتراك فى عرضى خارج فقط فقد يفترقان بفصل إن كانت الشركه فى

١- لا يقال الصوره الخياليه أيضا مثاليه إدراكيه و موجود ظلى غير أصيل فيلزم أن يكون كليه لمطابقها لجزئيات أحد من نوعها لأنا نقول المراد بالمثاليه و غير الأصاله و الظليه أن يكون موجوده بوجود الغير كالكلى الموجود بوجود فرده فالصوره الخياليه من فرد نوع هو أيضا الغير الذى هو المرتبط إليه للإظلال كما قال قدس سره سواء كانت خارجيه أو ذهنيه، س ره

٢- محصل العباره على ما فيها من الإغلاق- إن حيثيه الوجود الذهنى حيثيه انسلاب آثار الوجود الخارجى عن الماهيه كالشخصيه و الوضع و الزمان و سائر الآثار و المفهوم الذهنى بهذا الاعتبار لا حكم له أصلا و هو يقبل الانطباق على كثيرين بمعنى أن كل فرد عرضناه عليه وجدناه هو هو و أما كونه فى ذهن كذا و مجردا عن الوضع و المقدار مثلا فليس وجوده من هذه الجهه وجودا ذهنيا لمصداقه الخارجى و قد تقدم فى بحث الوجود الذهنى، ط مد

معنى جنسى أو بعرضى غير لازم إن كانت الشركه فى أمر نوعى إذا اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق فى الجميع و إن كان يجوز أن يكون المميز لها لازم الشخص- لا لازم النوع أو بتماميه و نقص فى نفس الطبيعه المشتركه لما عرفت من وهن قاعده المتأخرين فى وجوب اختلاف حقيقه التام و الناقص مما سبق.

و الحق(١) أن تشخص الشىء بمعنى كونه ممتنع الشركه فيه بحسب نفس تصوره- إنما يكون بأمر زائد على الماهيه مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراک فيه فالمشخص للشىء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراک فيه لا يكون بالحقيقه إلا نفس وجود ذلک الشىء كما ذهب إليه المعلم الثانى فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته و إذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشىء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراک فيه- و إن ضم إليه ألف مخصص فإن الامتياز فى الواقع غير التشخص إذ الأول للشىء بالقياس إلى المشاركات فى أمر عام و الثانى باعتباره فى نفسه حتى إنه لو لم يكن له مشارک لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصا فى نفسه و لا يبعد أن يكون التميز يوجب للشىء استعداد التشخص فإن النوع المادى المنتشر ما لم يكن الماده متخصصه الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدإ الأعلى.

فما نقل(٢) عن الحكماء أن تشخص الشىء بنحو العلم الإحساسى أو المشاهده الحضوريه يمكن إرجاعه إلى ما قلناه فإن كل(٣) وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته إلا بنحو المشاهده.

١- لما ذكر قدس سره شطرا من أبحاث الكلى شرع فى بيان الجزئى إذ عقد الفصل لهما و تقيد التشخص فى الموضعين بقوله بمعنى إلخ احتراز عن التشخص بمعنى الامتياز فإنه يحصل بالكليات و عن أمارات التشخص بمعنى نحو الوجود، س ره

٢- هم الذين يقولون إن الكليه و الجزئيه بنحو الإدراک أى الإحساس و التعقل لا بتفاوت فى المدرک فلا يرجع مذهبهم إلى أن الجزئيه بالوجود إذ الإحساس لا يتعقل بالوجود نعم يستقيم فى المشاهده الحضوريه و يمكن الجواب بأن مرادهم أن الإحساس واسطه فى الإثبات للجزئيه و التشخص الحقيقى و أما الواسطه فى الثبوت للتشخص فهى الوجود أو مرادهم بالتشخص أمارته فكلامهم لا يأبى عن الإرجاع المذكور و لعله قدس سره لهذا استعمل لفظ الإمكان، س ره

٣- و ذلک أن حيثيه الوجود الخارجى حيثيه ترتب الآثار فيمتنع دخوله فى الذهن الذى حيثيته حيثيه انسلاب الآثار و هو العلم الحصولى و أما العلم الحضورى الذى حقيقته نحو حصول المعلوم بوجوده الخارجى للعالم فلا مانع من تعلقه بالوجود و هو الذى يريده رحمه الله بالمشاهده و بهذا البيان يتم جواز حصول التشخص بالمشاهده و أما حصول التشخص بالعلم الإحساسى فلا يخلو عن خفاء فإن الصوره العلميه الحاصله لنا عند العلم بالجزئيات سواء كانت صوره إحساسيه أو خياليه لا يأبى العقل بالنظر إلى نفسها مع الغض عن الخارج عن تجويز تحقق أكثر من مصداق واحد لها و إنما يمنع عن تحقق أكثر من واحد تنطبق عليه الصوره من جهه حكم نظرى آخر كحكمه بامتناع اجتماع الأمثال أو كون الوجود مساوقا للتشخص و نحو ذلک- و أما نفس الصوره العلميه فلا تأبى عن الانطباق على كثيرين و إن كانت السعه فى الصوره الحسيه أو الخياليه كصوره زيد مثلا أقل مما فى الصوره العقليه كصوره الإنسان مثلا هذا و لا يبقى إلا أن يقال إن العلم الحسى إنما يحصل بنوع من وجود الأعراض المحسوسه فى العضو الحاس مماثلا لما فى الخارج ثم النفس باتحادها مع البدن تتحد بها كما تتحد بالبدن- ثم يحصل لها علم حصولى فى الحس المشترک يطابق هذا الذى اتحدت به نوع مطابقه و هذا النوع من الاتصال هو السبب فى إبائه عن تجويز

وقوع الشـركه فى العلم الإحساسى الحاصل بالحواس الظاهريه و أما الحاصله بالحواس الباطنيه كالعلم بالحب و البغض النفسانيين فتحقق العلم الحضورى فيها أوضح لأن لها نوعا من القيام بالنفس و اتحادا معها و أما الصور الخياليه فإنما يمنع الشركه فيه حكم العقل- بأنه صوره شـخص خارجى يمتنع وقوع الشـركه فيه لا أن المانع عن الشـركه نفس الصوره الخياليه. مع الغض عما عداها، ط مد

و كذا ما ذهب إليه شيخ الإشراق فى المطارحات من أن المانع للشركه كون الشى ء هويه عينيه لما مر من أن الشركه فى الحقيقه لا- معنى لها إلا- المطابقه و لا كل مطابقه بل مطابقه أمر لا يكون له هويه عينيه متأصله فإن الهويه العينيه فى الحقيقه- ليست إلا الوجود الخاص للشى ء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد أكد القول- فى أن الوجود أمر ذهنى لا هويه له فى الأعيان و العجب أن التشخص عنده إذا كان بنفس الشى ء الذى هو غير الوجود و غير الوجود أما نفس الماهيه المشتركه أو هى مع ماده و عوارض أخرى من كم أو وضع أو زمان و هو معترف بأن كل واحد من هذه الأشياء نفس تصورها لا يمنع الشركه و أن مجموع الكليات كلى فهذه

الهويه العينيه إذا كانت أمرا خارجا عن الوجود الخاص الذى خصوصيته بنفس ذاته كما مر فأى شى ء فيه موجب لمنع الشركه و كذا ما اختاره بعض المدققين من أن تشخص كل شخص بجزء تحليلى له يمكن حمله على الوجود فإن الوجود لا يمتاز عن الماهيه فى الأعيان و ما قيل من أن تشخص الشى ء بالفاعل فهو أيضا صحيح فإن الفاعل مفيد الوجود و الوجود عين التشخص- فمفيد الوجود هو مفيد التشخص و قد علمت أيضا أن كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا فى السببيه القريبه لتشخص الشى ء المتشخص.

و كذا ما هو مختار لبعض و هو أن(۱) تشخص الشى ء بارتباطه إلى الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ جميع الأشياء لأنك قد علمت أن الماهيات إنما ترتبط بالجاعل الحق لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها فى نفسها فبالوجود يرتبط كل شى ء إلى علته و هكذا إلى ما هو عله الجميع فالوجودات فى الحقيقه ظلال و إشراقات له تعالى.

و أما ما قال بعض أهل العلم من أن الشخص نفس تصوره يمنع الشركه و ليس ذلك بسبب مقوماته فإن المقومات لذاتها لا تمنع الشركه و لا- بسبب لازم فإنه متفق فلا يمنع الشركه و لا بسبب عارض مفارق فإنه أيضا لا يمنع الشركه فتعين أن يكون بسبب الماده.

فيجب حمله على التميز الذى هو شرط للتشخص فإن الهيولى حالها فى التشخص و منع الشركه بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الأفراد ما لم يتخصص الماده الحامله لأفراده بوضع خاص و زمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره

۱- إشاره إلى ذوق المتألهين و الفرق بينه و بين سابقه أن القول بأن التشخص بالفاعل يمكن أن يقول به من يرى أن الواجب ماهيه وجوبيه مجهوله الكنه و أما فى هذا القول فهو تعالى حضره الوجود الحقيقى القائم بذاته المتشخص بنفسه و أما الفرق بأن القول بأن التشخص بالفاعل يشمل ما إذا كان بشى ء آت من جانب الفاعل بخلاف الثانى فهو أيضا صحيح، س ره

فعلم(۱) أن الماده أيضا غير كافيه لتميزه فإن كثيرا من الصور و الهيئات مما يقع شخصان منه فى ماده واحده فى زمانين و امتياز [و امتاز] أحدهما عن الآخر لا بالماده بل بالزمان.

و هكذا القول فى حمل ما ذهب إليه بهمنيار من أن التشخص بسبب أحوال الماده من الوضع و الحيز مع اتحاد الزمان فإن المقصود منه المميز المفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعه شخصيه و لهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء الشخص بأن المشخص هو(۲) وضع ما من الأوضاع الوارده على الشخص فى زمان وجوده و لو لا أن مراده من المشخص علامه الشخص و لازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فإن الشخص المادى كزيد مانع من فرض الشركه فيه بدون اعتبار وضعه.

و كذا المراد من قولهم يجوز أن يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه فإن توقف امتياز الطائر على الولود و امتياز الولود على الطائر ليس بدور إذ الممتنع توقف ذات كل منهما على ذات الآخر أو توقف امتياز كل منهما على امتياز الآخر و أما توقف امتياز كل منهما على نفس الآخر فلا يلزم منه محذور كما سيجىء(۳) فى حال المتضايفين.

۱- بل الماده الثانيه المصوره بالصور الملحوقه للواحق مميز و مخصص للحدوث- حتى لا يلزم التخصيص بلا مخصص فإذا لم يكف الماده للتميز بمجردها فكيف يكفى للتشخص، س ره

۲- ليس المراد بوضع ما أو أين ما و غيرهما مما جعلوها مشخصه المفهوم الكلى أو الفرد المنتشر من الوضع مثلا إذ معلوم أن ضم الكلى إلى الكلى لا يفيد الجزئيه و المفهوم المنضم حاله حال المنضم إليه فى أن كلا منهما من حيث هو لا كلى و لا جزئى بل مفهوم الوضع من حيث التحقق و الوجود لكن لا- من حيث التحقق فى ضمن فرد معين منه لتبدله مع بقاء الشخص بل من حيث الوجود و التحقق فى ضمن الأوضاع الوارده على الشخص فى جميع زمان وجوده كعرض المزاج الشخصى كما سيأتى ثم هذا الوضع الكذائى المأخوذ من حيث الوجود ليس مشخصا حقيقيا بمعنى ما به يمتنع صدق الماهيه على كثيرين لأن وجود الوضع مثلا مشخص لنفسه لا لذى الوضع بل مشخص بمعنى أماره التشخص و لازمه و كاشفه، س ره

۳- فإن معرفه كل منهما مع معرفه الآخر و ليست متوقفه عليها بل متوقفه على ذات الآخر بل على السبب الموقع للارتباط بينهما و لو توهم دور بين الامتيازين أو بين المعرفتين- كان دورا معيا، س ره

بحث و تعقیب:

قد أورد على قولهم إن الشيئين من نوع واحد يمتاز أحدهما عن الآخر إن اتحد المحل بالزمان بأن الزمان نفسه إذا كان مقدارا لحركه الفلك فمحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحده المحل جزء منه من جزء آخر.

و الجواب أن التميز بين أجزاء الزمان بنفس ذاتها فإن المسمى بالزمان حقيقه متجدده متصرمه و ليست له ماهيه غير اتصال الانقضاء و التجدد فالسؤال بأنه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا و بم امتاز أحدهما عن الآخر مع تشابههما و تساويهما فی الحقیقه یرجع إلى مثل أن يقال لم صار الفلك فلكا فإن يوم كذا لا هويه له سوى كونه متقدما على يوم كذا و متميزا عنه كما أن تقدم الاثنين على الثلاثه طبعا و امتيازه عنها ليس إلا بنفس كونه اثنين و يتضح ذلك اتضاحا شديدا- بأن امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشی ء خارج عن نفس هويته لأنها مع قطع النظر عن الأمور الخارجه من المحل و الزمان يمتاز عنه فقد علم أن التميز عن المشاركات النوعيه قد يحصل بنفس الحقيقه و ما وجد فی كلام الشيخ من أنه ليس شی ء من المقولات يتشخص(١) بذاته إلا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقا مع وحده الزمان فإنه لا يحصل الامتياز مع وحده الزمان إلا بالوضع كما أنه لا يحصل الامتياز مع وحده الوضع إلا بالزمان و أما امتياز كل وضع عن وضع كالقعود(٢) عن القيام

١- لما وجب أن يكون المشخص متشخصا بذاته بمقتضى قولهم الشی ء ما لم يتشخص لم يشخص قال الشيخ يتشخص بذاته و لما كان التشخص بالوجود الحقيقی قال المصنف قدس سره مراده الامتياز و لما كان حصره مقدوحا بالزمان فإنه أيضا متميز بذاته قال المصنف قدس سره هذا مع وحده الزمان و مع تعدد الزمان و وحده الوضع انعكس الأمر، س ره

٢- و كذا قعود عن قعود إذا المراد هو الوضع المقولی و هو الهيئه المعلوله للنسبتين- أعنی نسبه أجزاء الجسم بعضها إلى بعض و نسبه المجموع إلى الخارج فإن لكل موجود من موجودات هذا العالم مرتبه فی الترتيب الذی لأجسامها ليست للآخر و له نسبه إلى الخارج ليست لغيره كما فی ذوات الأوضاع اللازمه و المفارقه من الأفلاك و الفلكيات و العناصر و العنصريات- من أشخاص الأوضاع و أنواعها، س ره

فحاله كحال امتياز زمان عن زمان و مقدار عن مقدار من أنه مما يحصل بنفس حقائقها- و التشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما فى واجب الوجود و قد يكون بلوازم الذات كالشمس فإن الوضع هناك من لوازمها و قد يكون بعارض لاحق فى أول الوجود و قد بين أنه من باب الوضع و الزمان لا غير و أما تشخص النفس فبالعلاقه التى بينها و بين البدن و تشخص القوى البدنيه فبالبدن الذى هى فيه

فصل (۳) فى أنحاء التعين

فصل (۳) فى أنحاء التعين(۱) قد مضى أن تعين الشى ء غير تشخصه إذ الأول أمر نسبى دون الثانى لأنه نحو وجود الشى ء و هويته لا غير فالتعين ما به امتياز الشى ء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه- و هو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره و كتعينات الماهيات الإمكانيه و المفهومات العقليه فى الذهن فإنها أيضا عين ذواتها و قد يكون أمرا زائدا على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز الكاتب من الأمى بالكتابه- و قد يكون لعدم حصول ذلك الأمر له كامتياز الأمى من الكاتب بعدم الكتابه و الأول لا يخلو من أن يعتبر حصول هذا الأمر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الأمر له كاعتبارنا حصول الكتابه لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطه له أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجوديا- و قد يكون عدميا و قد يكون مركبا منهما و النوع الواحد قد يجمع لجميع أنواع التعين فالإنسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس و بحصول صفه وجوديه فى فرد من أفراده- يمتاز عن المتصف بصفه أخرى وجوديه كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار و عن المتصف بصفه عدميه كالعليم عن الجهول و يمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفه وجوديه مع عدم صفه أخرى و بالعكس و التعينات الزائده كلها من لوازم(۲)

۱- كما أن التشخص الحقيقى عين الوجود مصداقا و مساوقه مفهوما كذلك التعين عين الامتياز و التميز مصداقا و مساوق مفهوما، س ره

۲- أى التميز من أحكام الوجود و مستدعيه و لا ميز فى الأعدام بما هى أعدام، س ره

الوجودات حتى إن الأعدام المتمايزه بعضها عن بعض تمايزها أيضا باعتبار وجوداتها فى أذهان المعتبرين لها أو باعتبار وجودات ملكاتها لا أن لها ذوات متمايزه بذواتها أو بصفاتها و الحق(۱) أن التميز بالصفات الزائده يرجع فى الحقيقه إلى تميز تلك الصفات و تميزها يكون بنفسها لا بصفه أخرى و إلا لزم التسلسل المستحيل- فالتميز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بأمر زائد على المتميز إلا بالعرض

فصل (۴) فى الفرق بين الجنس و الماده و بين النوع و الموضوع

اشاره

إن الماهيه(۲) قد تؤخذ بشرط لا شى ء بأن يتصور معناها بشرط أن يكون

۱- أى فى كل موضع حصل تميز بمميزات و تكثر بمكثرات ففى الحقيقه تلك المميزات متميزه و تلك المكثرات متكثره لا ذلك الموضع لا بالعرض و ما بالعرض فيه صحه السلب- فإذا تكثر و تميز البياض مثلا بالموضوعات و الأزمنه و الجهات فهذه هى المتكثرات المتميزات- لا البياض إلا بالعرض و لا ميز و لا كثره فى صرف ذات ذلك البياض، س ره

۲- يجب أن يتنبه على أن الحمل المتحقق بين النوع و بين الجنس و الفصل بأخذ الماهيه لا بشرط أو بشرط شى ء إنما هو فى مرتبه الذات و هى الماهيه من حيث هى المرفوع عنها جميع المحمولات الخارجه عن الذات حتى الوجود و سائر لوازم الماهيه فليس الحمل إلا أوليا كقولنا الإنسان إنسان و الإنسان حيوان و الإنسان ناطق إذ لا تحقق للوجود الخارجى فى هذه المرتبه حتى يستقيم الحمل الشائع و لا- يستلزم ذلك كون الحمل بين الجنس و الفصل حملا أوليا لأن دخولهما فى ذات النوع غير دخول أحدهما فى ذات الآخر فلو دخل الفصل فى حد الجنس انقلب المقسم مقوما هذا خلف و لو دخل الجنس فى حد الفصل أدى ذلك إلى تكرر الجنس فى حد الفصل إلى غير النهايه لأنه يحتاج فيه إلى فصل يقسمه و يحصله و هو داخل فى حده أعنى حد فصل الفصل و هلم جرا فكل من الجنس و الفصل خارج عن حد الآخر زائد عليه و الحمل بينهما شائع و لذا ذكر القوم أن الجنس عرض عام للفصل و الفصل خاصه بالنسبه إلى الجنس و من هنا يظهر أن الجنس مرتبه إبهام النوع و الفصل مرتبه تحصله- و النوع هو النوع وحده مرتبه تفصيله و يتفرع عليه أن كلا من الجنس و الفصل بالنسبه إلى النوع عينه و إنما يسميان جزءين منه لوقوعهما جزءين فى الحد و قد بينه المصنف رحمه الله فى ذيل كلامه بقوله و إنما يقال للجنس و الفصل جزءا إلخ و منه يظهر أيضا أن الماهيه الجنسيه من حيث هى جنس لا حكم لها و إنما الحكم للفصل لأن الحكم يستتبع تعينا فى موضوعه و لا- تعين للجنس لإبهامه نعم يمكن أن يكون له بعض الأحكام من جهه كونه نوعا متوسطا و سيتعرض رحمه الله لهذا المعنى تفصيلا، ط مد

ذلـک المعنی وحـده بحیث یکون کل ما یقارنه زائـدا علیه فیکون جزءا لـذلک المجموع ماده له(۱) متقـدما علیه فی الوجودین فیمتنع حمله علی المجموع لانتفاء شـرط الحمل و هو الاتحاد فی الوجود و قد یؤخذ لا بشرط شی ء بأن یتصور معناها مع تجویز کونه وحـده و کونه لا وحـده بأن یقترن مع شـی ء آخر فیحمل علی المجموع و علی نفسه وحده و الماهیه المأخوذه کذلک قد تکون غیر متحصله بنفسها فی الواقع- بل یکون(۲) أمرا محتملا للمقولیه علی أشیاء مختلفه الماهیات و إنما یتحصل

۱- لا یخلو عن مسامحه فإنما هو ماده بالنسبه إلی الجزء الآخر الذی هو الصوره- و أما بالنسبه إلی المجموع من الماده و الصوره فإنما هو عله مادیه و کان من حق العباره أن یقال ماده فیه، ط مد

۲- فـالجنس بمـا هو جنس لاـ یمکن للعقل الإشاره إلیه بنحو الاسـتقلال إلا علی أنه کان الأمر الـدائر المردد بین الماهیات التامه التی هی الأنواع و لو أخذنا ما فی العقل کان ماده عقلیه و الفصل صوره عقلیه فلم یکونا جنسا و فصلا ۱۷ و إلی هذا أشار الشیخ فی الشـفا بقوله فبین من هذا أن الجسم إذا أخذ علی الجهه التی یکون جنسا یکون کالمجهول بعد- لا یدری أنه علی أی صوره و کم صوره یشـمل و یطلب النفس تحصـیل ذلـک لأـنه لم یتقرر بعـد بالفعـل شـی ء هو جسم محصل إلی آخر ما أفاده فلکون الجنس فانیـا فی الفصول متحـدا بهـا- یحمـل علی الکثره المختلفه الحقـائق بخلاـف النوع فإنه لکونه طبیعه محصـله یحمل علی الکـثره المتفقه الحقـائق اعلم أن المراد بعـدم تحصـل ذات الجنس عـدم تحصـله وجـودا لأـن وجـوده فی الحقیقه وجودات هی وجودات الفصول المقسـمه و إبهـام مـاهیه من حیث التحقق- و لیس المراد إبهـام ماهیه من حیث المفهوم لأن مفهومها متعین و لیس تعین مفهومهـا بمـا هو مفهوم بالفصـل و إلاـ لکـان المقسم مقومـا و لیس المراد بالإبهـام عـدم تمامیه ماهیه حیث إنه بعض الماهیه فإن الفصل أیضا بعض الماهیه و هـذا لک أظهر فی أجناس البسائط کالکم و الکیف فإن فی المرکبات الخارجیه یختلط علیـک لحـاظ مـادیه أجناسـها و لحـاظ جنسـیتها- و لاـ اختصاص لإبهامها الوجودی بالعین فإنها فی العقل الـداخلی و الخارجی هکذا و إذا أخذها العقل فقط فهو حکمها بما هی مفهومات أو بما هی مأخوذات موادا عقلیه، س ره

بما ينضاف إليه فيتخصص به و تصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنسا و المنضاف إليه الذى قومه و جعله أحد تلك الأشياء فصلا و قد تكون متحصله فى ذاتها غير متحصله(۱) باعتبار انضياف أمور إليها يجعلها كل واحد منها إحدى الحقائق المتأصله كالأنواع الداخله تحت جنس فهى فى نفسها نوع بل شخص(۲) واحد من نوع كهيولى عالم العناصر و من هذا(۳) نشأ اختلافهم فى كون وحدتها نوعيه أو شخصيه و لا معنى للتنازع لأنها فى حد ذاتها نوع منحصر فى شخص و إذا أخذت لا بشرط شى ء حصل لها إبهام جنسى بالقياس إلى الصور المنوعه المنضافه إليها- فالحيوان مثلا إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شى ء و إن اقترن به ناطق مثلا- صار المجموع شيئا مركبا من الحيوان و الناطق و لا يقال له حيوان كان ماده و إذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصا و متحصلا به كان نوعا و إذا أخذ لا بشرط أن يكون معه شى ء و أن لا يكون كان جنسا فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه فى الوجود و الثانى نفسه و الثالث جنسه و جنس الأول أيضا فيكون محمولا و لا يكون جزءا و إنما يقال للجنس أو الفصل جزء من النوع لأن كلا منهما يقع جزءا من حده ضروره أنه لا بد للعقل من ملاحظتهما- فى تحصيل صوره مطابقه للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون مقدما على النوع فى العقل بالطبع و أما بحسب الخارج فيكون متأخرا عنه لأنه ما لم يوجد الإنسان مثلا فى الخارج لم يعقل له شى ء يعمه و غيره و شى ء يخصه و يحصله و يصيره هو هو بالفعل هذا خلاصه كلام الشيخ فى الشفاء و فيه أبحاث

۱- أى لا أنها متحصله بانضياف الفصول كما قبله، س ره

۲- كل نوع من الأنواع المتأصله له فرد نورى عقلى له اعتناء بسائر أفراد نوعه الماديه إلا- الهيولى و الزمان و الحركه لكونها خاصه العالم الجسمانى الظلمانى، ن ره

۳- بل من كون وحدتها وحده شخصيه مبهمه لأن لها مراتب كحصص الكلى- و لذلك بين ماء الكيزان الموزع عليها من الحبره و ماء الحبره مناسبه ليست هى بينه و بين ماء البحر- و لذلك يقال هذه من ماء الحبره و لا يقال ماء البحر مع أن الهيولى واحده بالعدد و قد قرروا هذا فى مبحث الهيولى فالظلمه ذات وجوه كالنور لكن تلك من فرط الضعف و الفقدان- و هذا من فرط القوه و الوجدان و عنت الوجوه للحى القيوم، س ره

الأول أن مورد القسمه هو الماهيه المطلقه و هى ليست إلا المأخوذه لا بشرط شى ء فيلزم من تقسيمها إلى المأخوذه لا بشرط شى ء و إلى غيرها تقسيم الشى ء إلى نفسه و إلى غيره.

و الجواب(۱) أن المقسم و إن كانت الماهيه المطلقه إلا أن العقل ينظر إليها لا من حيث كونها مطلقه و يقسمها(۲) إلى نفسها معتبره بهذا الاعتبار و إليها معتبره بالنحوين الآخرين فالمقسم طبيعه الحيوان مثلا و القسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق و لا شک أن الأول أعم من الثانى.

الثانى أن المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو أن لا يقارنه شى ء أصلا زائدا كان أو غير زائد و حينئذ يكون القول بكونه جزءا متضمنا لما هو زائد عليه تناقضا لأن المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال إذا أخذنا الجسم جوهرا ذا طول و عرض و عمق من جهه ما له هذا و يشترط أنه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم إليه معنى غير هذا مثل حس أو تغذ أو غير ذلک كان معنى خارجا عنه فالجسم ماده.

و الجواب أن المراد من المأخوذ وحده كونه كذلک بحسب الذات و الماهيه- أى لا يحتاج فى تتميم ذاته إلى شى ء آخر حتى لو انضم إليه شى ء صار ماهيه أخرى غير الأولى فهى فى حد نفسها كامله تامه بخلاف المأخوذ لا بشرط فإنه ماهيه ناقصه يحتاج إلى تمام و لا ينافى ذلک كونه جزءا له و لما يزيد عليه لأن المجموع ماهيه أخرى.

الثالث أنه جعل غير المبهم من أقسام المأخوذ بلا شرط شى ء و صرح أخيرا

۱- فهذا نظير مطلق الوجود المنقسم إلى الوجود المطلق و المقيد فى هذا العلم- و مطلق الماء المنقسم إلى المطلق و المضاف فى الفقه و مطلق المفعول المنقسم إلى المطلق- و به و له و فيه و معه فى النحو و نحو ذلک، س ره

۲- و فى نسخه و تقسيمها إلى نفسها معتبره بهذا الاعتبار و إليهما،

بأنه مأخوذ بشرط شي ء.

و الجواب أن(١) مبناه على أن الأول أعم من الثانى فلا منافاه.

الرابع أن النوع هو مجموع الجنس و الفصل و جعله عباره عن المتحصل بما انضاف إليه و المأخوذ بشرط شى ء تسامح فالجسم مثلا ليس نفسه تصير بإضافه النفس و الحساسيه و المتحركيه نوعا بل الجسم مع مجموع هذه الأمور نوع حيوانى.

و الجواب أنه مبنى على أن الجنس و الفصل و النوع واحد بالذات و حقيقه الكلام أن المأخوذ لا بشرط شى ء إذا اعتبر بحسب التغاير بينه و بين ما يقارنه من جهه و الاتحاد من جهه كان(٢) ذاتيا محمولا ـ و إذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا و هو المراد بالمأخوذ بشرط شى ء.

الخامس أن الماده إذا كانت من الأجزاء الخارجيه فمن أين يلزم تقدمها فى الوجود العقلى- و الجواب(٣) أن ذلك من جهه أن(۴) تصور النوع كالإنسان مثلا يتوقف على تصور جنسه و فصله و معروض الجنسيه و الجزئيه شى ء واحد هو ماهيه الحيوان و التغاير إنما هو

١- إن قلت فيلزم جعل القسم قسيما و بالعكس قلت الأعميه بحسب الاعتبار- فإن المأخوذ بشرط شى ء باعتبار يؤخذ لا بشرط باعتبار آخر فالقسيميه باعتبار و القسميه باعتبار فجعله عباره إلخ حيث جعل المشروط نوعا فى قوله و إذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق إلخ- و فى قوله و الثانى نفسه، س ره

٢- أى يكون ذاتيا بحسب المغايره و محمولا من جهه الاتحاد فافهم أما إذا اعتبر من جهه الاتحاد لا غير فلا يلاحظ حينئذ كونه ذاتيا فلا ضير فى التعبير عنه حينئذ بما يعبر به عن النوع فافهم، ن ره

٣- الأولى أن يقال إن الماده بما هى ماده متقدمه فى الوجود العقلى أيضا لأن تصور البيت مسبوق بتصور السقف و الجدران و تصور الإنسان مسبوق بتصور النفس و البدن- و لا سيما بناء على تجويز التحديد لأجزاء الخارجيه كما جوز الشيخ، س ره

۴- و بعباره أخرى الإبهام الذى يعرض الجنس من حيث التحصلات النوعيه التى هى الفصول إنما هو إبهام للجنس بالقياس إلى ما فى الأنواع من المتحصل و أما فى نفسه فهو نوع تحصل للجنس و بهذا النظر يعود الجنس ماده و جزء، ط مد

بحسب اعتباره فی الأول لا بشرط شی ء و فی الثانی بشرط لا شی ء.

السادس أن ما هو الحيوان فی الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه مقدما عليه.

و الجواب(۱) أن الجسم الذی هو ماده النفس موجود آخر غير الجسم المحمول علی ما حصل من انضمام النفس إليها أعنی المجموع فهاهنا جسمان موجودان أحدهما جزء للآخر و هكذا فی كل نوع مركب تركيبا طبيعيا.

السابع أنه كما أن الجنس يحتمل أن يكون أحد الأنواع فكذلك النوع يحتمل أن يكون أحد الأشخاص فكيف جعل الأول مبهما غير متحصل و الثانی متحصلا غير مبهم.

و الجواب أن العبره بحال الماهيات و الحقائق الكليه من حيث كونها معقوله فالإبهام و عدمه بالقياس(۲) إلی الإشاره العقليه فالجنس مبهم لأنه ماهيه ناقصه يحتاج إلی متمم بخلاف النوع فإنه ماهيه كامله لم يبق له تحصل منتظر- لا باعتبار الوجود الخارجی و قبولها الإشاره الحسيه و ذلك إنما يحصل بالأعراض الخاصه إما إضافات فقط كشخصيات الأمور البسيطه من الصور و الأعراض فإن تشخصها بحصولها فی محالها أو أحوال زائده علی الإضافات فمع التحفظ علی هذا الفرق- لا ريب لأحد فی عروض الإبهام و التحصل للنوع بالقياس إلی العوارض التی هی لوازم- و علامات للتشخص فيجری فيها بل فی كل كلی سواء كان ذاتيا أو عرضيا- الاعتبارات الثلاثه المذكوره فماهيه الفصل إذا أخذت بشرط لا شی ء فهی جزء

۱- فالاشتباه نشأ من خلط الجسم بالمعنی الذی هو به ماده مع الجسم بالمعنی الذی هو جنس، س ره

۲- هذا علی مذهب المشاءين و أما علی طريق الإشراقيين القائلين بالمثل النوريه- فالتحصيل للنوع مجردا عن العوارض الماديه هو فی عالم أرباب الأنواع بخلاف الجنس إذ ليس فی عالم المفارقات أرباب الأجناس، س ره

و صوره و إذا أخذت لا بشرط شی ء فهی محمول(۱) و فصل و إذا أخذت مع ما یتقوم بها فهی عین النوع و ماهیه العرض أیضا عرض و عرضی و مجموع حاصل منهما جمیعا- بالاعتبارات الثلاثه و الفرق بین المجموعین أن الأول ماهیه طبیعیه لها وحده ذاتیه- بخلاف الثانی فإنه ماهیه اعتباریه و الأولی أن یسمی ماهیه النوع المأخوذه بالاعتبار الأول موضوعا بدل الماده و کذا ماهیه الجنس المأخوذه کذلک بالقیاس إلی العوارض دون الفصول لأن المحل المتقوم بما یحل فیه ماده له و المستغنی عما یحل فیه موضوع له فشی ء واحد یجوز أن یکون ماده و موضوعا بالقیاس إلی شیئین.

نکته-

و لما علمت أن الطبیعه الجنسیه ماهیه مبهمه ناقصه تحتاج فی حد حقیقتها إلی فصل فلا یتصور أن یحتاج إلی الفصل فی بعض المواضع و یستغنی عنه فی بعضها فلو تحصل دون فصل فتکون مستغنیه بحسب الماهیه و قد فرض الافتقار إلیه بنفس الماهیه فالحقائق البسیطه یستحیل أن یزول فصلها عن طبیعه جنسها إلی بدل لأنه إذا زال الافتقار إلی الفصل فبقیت [فیبقی] الطبیعه محصله دونه فما کانت طبیعه جنسیه فعلم أن الافتقار إلی الفصل لیس(۲) لمجرد التمییز لأنه یحصل بالعوارض أیضا بل لکون الماهیه فی حد ذاتها ناقصه یحتاج إلی تمام فلا یجوز التقوم بالفصل فی موضع و بعدمه

۱- فالفصل لا- بشرط بالنسبه إلی الجزء الآخر الذی فی الحد و هو الجنس کما أن الجنس لا- بشرط بالنسبه إلیه و کلاهما یحملان علی الحد التام و علی نفسهما و إن کانا یختلفان بالإبهام و التحصیل إذا قیس أحدهما إلی الآخر فإنما ذلک باقتضاء من نفسهما فحکم اللابشرطیه إنما هو الاتحاد و صحه الحمل و أما الإبهام و التحصیل فهو لازم ذاتهما لا غیر، ط مد

۲- المراد بالتمییز التمییز بحسب الوجود الخارجی و معلوم أنه یحصل بالأعراض المفارقه أیضا و أن الفصل إنما یحتاج إلیه الجنس فی مقام تذوت الذات دون الوجود الخارجی هذا و أما ما ذکره أهل المنطق أن الفصل شأنه تمییز الشی ء عما عداه و أنه یقع فی جواب أی شی ء هو فی ذاته فإنما یعنون به التمییز فی مرتبه الماهیه أی بتحصیل ماهیه الجنس لا فی مرحله الوجود الخارجی، ط مد

فی موضع آخر إلا بحسب الاعتبار العقلی فإن المأخوذ بشرط لا من الماهیه الجنسیه نوع عقلی و مما یجب أن یعلم أنه فرق ما بین الجنس فی المرکبات الخارجیه و بینه فی البسائط فإن الجنس فی المرکبات الخارجیه یمکن أن یجرد عن جنسیته و یؤخذ بحیث یصیر نوعا حقیقیا لا بفصل من الفصول بل بنفس طبیعته و ذلک لأن جنسیه الجسم مثلا لیست باعتبار أنه مجرد جوهر متکمم غیر داخل فیه شی ء آخر کالإنسانیه و الفرسیه و غیر ذلک إذ هو بهذا المعنی متفق الحقیقه فی الأجسام غیر مختلف بشی ء داخل بل بأمور تنضاف إلیه من خارج و هو بهذا المعنی لا یصدق علی الإنسان و الفرس و غیرهما من النظائر لأنها مرکبه منه و من شی ء آخر بل تکون ماده لها- فیکون الجسم نوعا محصلا فی الواقع لأن حقیقته قد تمت و تحصلت بحسب الواقع- و إلا لما أمکن أن ینتقل الجسم من الجمادیه إلی الحیوانیه و النباتیه بل إنما یکون جنسا بمعنی أنه جوهر ذو طول و عرض و عمق بلا شرط أن لا یکون غیر هذا أو یکون- و إذا أخذ هکذا فکونه ذا حس أو تغذ لا یلزم أن یکون خارجا عنه لاحقا به إذ یصدق علی الحساس و المتغذی و غیرهما من الحقائق المختلفه الجسمانیه و أنها جوهر ذو أقطار ثلاثه- و إن لم یصدق علیها أنها جوهر ذو أقطار ثلاثه فقط و أما الجنس فی البسائط کاللونیه فلا یمکن أن یقرر لها ذات إلا أن ینوع بالفصول و لا یوجد فی الخارج لونیه و شی ء آخر غیر اللونیه یحصل منهما البیاض کما یوجد(۱) فی الخارج جسیمه و صوره أخری غیر الجسمیه یکون الإنسان حاصلا منهما و ما نقل(۲) عنهم أن الجنس و الفصل مطلقا جعلهما واحد و جعل الجسم

۱- أی موجودان مرتبان لا متکافئان إذ لا صوره جسمیه بلا صوره نوعیه فالصورتان مرتبتان کالهیولی و الصوره بناء علی الترکیب الانضمامی و أما اللونیه و المفرقیه فلیس لهما وجودان و لو مرتبین و لهذا کان العرض بسیطا خارجیا، س ره

۲- أی حتی فی المرکبات الخارجیه و لو باعتبار أخذهما بشرط لا و لهذا قال لو کان صحیحا، س ره

بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحا يكون المراد منه أن الجنس باعتبار جنسيته و إبهامه ليس جعله غير جعل أحد من الفصول و أما باعتبار طبيعته من حيث هى فوجوده غير وجود الفصل.

و ما قيل(۱) من أن الحيوان إذا مات لم يبق جسميته بعينه بعد الموت بل حدث جسميه أخرى غير صحيح كيف و لا بد من ماده باقيه يتوارد عليها الصور و الأعراض سواء كان جسما بسيطا أو هيولى و تلك الماده هى الجنس القاصى للمركبات- بل جسميه الحيوان من حيث جسميتها باقيه بعد موته كما كانت و إن زالت عنها حيثيه كونها بدنا أو جسما حيوانيا و أما أن هويتها قد بطلت و حصلت لها هويه أخرى- فهو قريب من مجازفات أصحاب الطفره و التفكيك و استحاله بقاء الأعراض.

فائده-

ربما يقرع سمعك فى الكتب ما قد يحكم على الطبائع العامه أنه إن وجب تخصصها بأحد الجزئيات فلا يوجد بغيرها و إن أمكن فلحوقها(۲) به لعله.

فاعلم أن ذلك إنما يستصح إذا كانت الطبيعه مما لها صوره فى الأعيان أما مثل اللونيه للبياض و السواد فلا يقال إن اقتضت التخصص بالبياض لكان كل لون بياضا- و إن لم يقتض فكون اللون بياضا يكون لعله لأن اللونيه بما هى لونيه ليست لها صوره فى الأعيان متميزه عن مفرقيه البصر حتى يشار إليها بكونها كذا أو كذا بل إذا كانت طبيعه كالجسميه أو الهيولى مما لها تحقق فى الأعيان فتخصصها بالناريه أو الفلكيه أو بعض الهيئات كالحركه و التحيز و الاستداره و غيرها لو كان للجسميه لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصوره أو الهيئه و إلا فلا بد هناك من عله زائده على الجسميه- فلا مانع من بقاء ماده يتوارد الصور و الأعراض عليها

۱- مغالطه نشأت من الاشتباه بين معنيى الجسم المذكورين، س ره

۲- الأولى لحوقه بها كما يخفى، س ره

فصل (۵) فی معرفه الفصل و فی الفرق بین الفصل و ما لیس بفصل و فی کیفیه اتحاده مع الجنس

اشاره

إن ما یذکر فی التعاریف بإزاء الفصول فبالحقیقه هی لیست بفصول بل هی لوازم و علامات للفصول الحقیقیه فالحساس و المتحرک لیس شی ء منهما بحسب المفهوم فصلا للحیوان(۱) بل فصله کونه ذا نفس دراکه متحرکه و لیست الدراکیه و المتحرکیه عین هویه النفس الحیوانیه بل من جمله لوازمه و شعبه لکن الإنسان ربما یضطر لعدم الاطلاع علی الفصول الحقیقیه أو لعدم وضع الأسامی لها إلی الانحراف عنها إلی اللوازم و العلامات فالمراد من الحساس لیس نفس هذا المفهوم(۲) المتقوم بالانفعال الشعوری أو الإضافه الإدراکیه و إلا لزم تقوم الشی ء من المقولات المتباینه و قد تحقق عندهم أن الشی ء الوحدانی لا یندرج تحت مقولتین إلا بالعرض بل الفصل الحقیقه هو الذی له مبدأ هذه الأمور و هکذا فی نظائره فکل معنی إذا اعتبر معه معنی آخر فإن کان مما یغایره بحسب التحصل و الوجود فذلک المعنی لیس فصلا له- بل عرضا خارجا عنه و إن کانت المغایره بینهما باعتبار الإبهام و التحصل کان فصلا- قال الشیخ فی إلهیات الشفاء العقل قد یعقل معنی یجوز أن یکون ذلک المعنی

۱- بشرط أن لا یفهم الإضافه من کلمه ذا و تخللها لتصحیح الحمل ثم إذا لم یکونا فصلین فلا یلزم فصلان فی مرتبه واحده لواحد بل یلزم لازمان لفصل واحد هو النفس الحیوانیه- و الحاصل أن الفصل الحقیقی الذی هو مقوم للحقیقه العینیه و عله لتحصل الجنس فی الخارج- لیس ذلک المفهوم و لا المصداق الذی هو الصوره المحسوسه الکیفیه و لا الانفعال و لا الإضافه- بل هو النفس الملزومه لهذا الأعراض، س ره

۲- کیف و ذاتی الشی ء ما یثبت له مع قطع النظر عن جمیع ما عداه و الانفعال و الإضافه تنشئان للشی ء بملاحظه الغیر علی أن الانفعال عرض و الإضافه أضعف الأعراض و الصوره المحسوسه کیفیه فالجوهر کیف یتقوم بالعرض و لو کان الإحساس بالإنشاء کما هو رأی المصنف فإن یفعل أیضا عرض، س ره

نفسه أشياء كثيره كل واحده منها ذلك المعنى فى الوجود فيضم إليه معنى آخر يعين وجوده بأن يكون ذلك المعنى مضمنا(۱) فيه و إنما يكون آخر من حيث التعين و الإبهام لا فى الوجود انتهى.

بحث و تحصيل:

قد ذهب بعض الناس إلى نفى الأجزاء العقليه فى البسائط- و أرجعها إلى اللوازم بأن يكون اللازم المشترك هو الجنس- و اللازم المختص هو الفصل و حيث يلزم عليه كون البسائط المتباينه الذوات- مشتركه فى أمر عرضى بلا جهه جامعه فيها مصححه لعروضه و كان متحاشيا عن تجويز انتزاع أمر واحد من نفس حقائق متخالفه ارتكب القول بأن الجنس و الفصل فى الماهيه البسيطه كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصه لها فى الواقع لكن(۲) الأمر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص و المسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص.

و فيه من التكلف ما لا يخفى على أحد و بناء ما أوقعه فى ذلك هو ما ربما يتوهم- أن السواد مثلا إذا فصلناه إلى اللون و قابض البصر فإن طابق كل منهما نفس السواد- فلا فرق بينهما ثم إذا طابقت اللونيه نفس السواد فهى تطابق بعينها نفس البياض أيضا فيلزم كون السواد و البياض شيئا واحدا و إن طابقها أحدهما و طابق الآخر شيئا آخر فيكون السواد أحدهما فقط و إن طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما

۱- فالفصل يتضمن الجنس بالقوه لا ملتزم بالقوه فافهم، ن ره

۲- هؤلاء لم يتفطنوا بأنه إذا كان منشأ انتزاع اللون مشكوك الاختصاص كان اللون أيضا مشكوكا مع أنه لا يحتمل الاختصاص بالسواد مثلا عند العقل إلا أن يقال اللون له مراتب- كل منها لازم لعرض مخصوص غير متيقن الاختصاص به و يجوز انتزاع مفهوم واحد من مختصات مشكوكه الاختصاص فيكون اللون كالحراره على ما يقال إنها ليست لازما مشتركا- فإن الحراره الغريضيه و الأسطقسيه و غيرهما متخالفه بالنوع و كالنور حيث إن نور الشمس- يوجب إبصار الأعشى بخلاف غيره و حينئذ التكلف أن الاختلاف فى اللون ليس إلا ما هو بالفصول و أنه على الحكيم أن يوقن بالاختصاص أو الاشتراك، س ره

طابقه الآخر فيتركب فى الخارج و قد فرض بسيطا فيه هذا خلف فعلم أنه الأجناس و الفصول فى البسائط أمور اعتباريه فالسواد مثلا وجوده فى النفس كما هو فى العين- فلا ذاتى له بوجه من الوجوه.

و وجه اندفاعه ما لوّح إليه من أن المعانى التى كل منها ماهيه كامله متحصله- إذا أخذت من نفس ماهيه لوجب كون المأخوذ منها تلك المعانى من الحقائق المركبه- و كل متحصل يتحد مع متحصل آخر يكون متحدا مع متحصل ثالث يتحد الأول مع الثالث أيضا و أما إذا كانت المعانى المأخوذه عنها بعضها ناقصا فى ذاته أو باعتبار أخذه مبهما و بعضها بخلاف ذلك و يكون اقتران بعضها إلى بعض كاقتران قوه إلى ضعف أو كمال إلى نقص إلى غير ذلك من العبارات فلا يستدعى كون المنتزع منها حقيقه مركبه و كذا الماهيه المبهمه إذا اتحدت مع كل واحد من الأشياء و تحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الأشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الإنسان و الفرس مع تباينهما.

توضيح الكلام أن الحيثيات و المعانى المنتزعه عن الحقائق منها ما ينتزع من حقيقه بحسب حالها فى الواقع و منها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظه العقل بأن يتصور العقل المعنى الذى هو مخلوط فى نفس الأمر بالأمور المحصله و متحد معها غير مخلوط و لا متحدا بل أمرا مبهما و يضم إليه المعانى المخصوصه و هذا الانضمام ليس كانضمام شى ء محصل بشى ء محصل حتى يكونا شيئين متميزين فى نفس الأمر و قد حصل بانضمامهما شى ء ثالث كاتحاد الماده بالصوره بل كانضمام شى ء إلى شى ء لا تميز بينهما إلا بحسب التعين و الإبهام فالأول يقتضى التركيب فى الواقع و الثانى يقتضيه فى اعتبار العقل- و إن كان ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا بحسب مرتبه من الواقع.

فإن قلت إذا أخذ كل واحد من معنيى الجنس و الفصل من نفس ماهيه بسيطه- ثم اعتبر باعتبار يكونان بها ماده و صوره فكان كل منهما متحصلا فيكون

الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك أن يكون المأخوذ منه مركبا خارجيا بناء على أن الأمور المتباينه لا يطابق ذاتا أحديه.

قلت أخذ الجنس و الفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما أمرا متحصلا- حتى يكون الجنس ماده عقليه و الفصل صوره عقليه و بالجمله صيروره البسيط بحيث يكون مركبا من ماده و صوره إنما هو بمجرد(۱) وضع العقل لا غير إذ لا تركيب هناك بهذا الوجه أصلا بل ذلك أمر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع.

فإن قلت الحد عين المحدود فكيف يتصور أن يكون المحدود نوعا بسيطا- لا تركيب فيه أصلا إلا بمجرد فرض العقل و الحد مركبا من معان متعدده كل منها غير الآخر.

قلت مقام(۲) الحد مقام تفصيل المعانى المأخوذه من نفس ذات و ملاحظتها

۱- أی اعتباری و لكن من الاعتبارات النفس الأمريه لا- كأنياب الأغوال و إلا لكان التركيب العقلی فی البسائط العرضيه جهلا مركبا فالتحقيق أن التركيب العقلی لها من الأمور الواقعيه لأن الماهيات تحصل بأنفسها فی العقل و لها أكوان و برزات فالتركيب فی ذاتها فی موطن الذهن وجودی بعينه فقوله غير مطابق للواقع أی للخارج و أيضا التركيب بهذا الوجه أی من المتحصل و المتحصل غير مطابق لنفس الأمر و أما التركيب من لا- متحصل و متحصل و من مبهم و معين فهو مطابق لنفس الأمر فحصل التوفيق بينه و بين ما مر- أنه صادق بحسب مرتبه من الواقع، س ره

۲- إن قلت هذا لا- يجدی نفعا لأن الكلام فی أنه إذا كان الشی ء أمرا بسيطا كيف يتحقق التركيب العقلی و تعدد المعانی انتزاعی صرف قلت سيأتی فی تتمه الكلام فی العله و المعلول قريبا من الخوض فی ذكر أذواق العرفاء أن لهذه المعانی صورا متمايزه عند العقل يحصله عن الشخص بحسب استعدادات يعرض للعقل بحسب التنبه لمشاركات أقل أو أكثر- و مباثنات له فانتظر و بالجمله فی كيفيه التركيب من الأجزاء العقليه أقوال كما نقلها المحقق الشريف بعد اتفاقهم على تعددها فی العقل أحدها أنها متعدده فی العين ذاتا و وجودا و هو سخيف و ثانيها أنها متعدده ذاتا لا وجودا بناء على تقدم الماهيه على الوجود بالتجوهر و السؤال مدفوع على هذا القول و ثالثها أنها واحده فی العين ذاتا و وجودا و السؤال به أغلق و الجواب كما علمت و ستعلم من أخذها بالاعتبارات النفس الأمريه فمحط فائده جوابه قدس سره قوله لما علمت إلخ و التأديه بصيغه الماضی لأنه علم من مطاوی كلماته السابقه أيضا و المصنف قدس سره لا يرتضی بشی ء من هذه الأقوال بل اختار قولا رابعا- هو أيضا مفهوم من كلام المحقق الشريف و هو أنه ليس فی الخارج إلا نحو من الوجود ينتزع من العقل لأجل مشاركات أقل أو أكثر مفاهيم ذاتيه أو عرضيه كما سيأتی و عليه ينزل قوله قدس سره أن الفصل نحو من الوجود و إنما خصص ذلك بالفصل لأن الجنس مستهلك فی الفصل و شيئيه النوع به، س ره

فردا فردا و مقام المحدود إجمال تلك المعانى فالتركيب فى الحد لا يوجب التركيب فى المحدود و إن كان الحد و المحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفيه أخذ المعانى من ذات بسيطه

فصل (۶) فى كيفيه تقوم الجنس بالفصل

اشاره

هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما فى الوجود و المتحدان فى ظرف لا يمكن تقوم أحدهما بالآخر وجودا بل بحسب(۱) تحليل العقل الماهيه النوعيه إلى

۱- إن قلت إن لم يحللها العقل كان محض الاتحاد فلا عليه و إن حللها كانا ماده و صوره- فالصوره كانت عله لا الفصل قلت قد أشار إلى جوابه بقوله جزءين عقليين فهاهنا شق ثالث هو أن لا يكون محض التغاير كما فى الماده و الصوره و لا محض الاتحاد كما فى الخارج- بل يكون ذا حظ من الجانبين كما قال قدس سره عند ذكر الأبحاث على الشيخ و حقيقه الكلام أن المأخوذ لا بشرط شى ء إذا اعتبر بحسب التغاير إلخ فارجع و هذا نظير الشبهه المشهوره فى اكتساب المجهولات حيث يجاب عنها بأن المطلوب ليس مجهولا مطلقا بل مجهول من وجه و معلوم من وجه فيكر المشكك راجعا أن الوجه المجهول لا يمكن طلبه لمحاليه طلب المجهول المطلوب و كذا الوجه المعلوم لمحاليه تحصيل الحاصل و التحقيق أنهما ليسا مطلوبين اثنين بل شى ء واحد ذو وجهين و المغالطه نشأت من تنزيل الاعتبارين لواحد- منزله شيئين متأصلين و لنا أن نعكس الأمر و نقول العليه بحسب الخارج كما هو وظيفه الحكيم الباحث عما فى الأعيان فإن الفصل الطبيعى هو الصوره و الجنس الطبيعى هو الماده و الصوره شريكه العله عندهم إن قلت فالعليه للصوره لا للفصل مثلا قلت قد تكرر منه أن ذات الجنس الطبيعى و الماده واحده كما أن ذات الفصل الطبيعى و الصوره واحده و التفاوت ليس إلا باعتبار أخذهما لا بشرط و بشرط لا، س ره

جزءين عقليين و حكمه بعليه أحدهما للآخر ضروره احتياج أجزاء ماهيه واحده بعضها إلى بعض و المحتاج إليه و العله(۱) لا يكون إلا ـ الجزء الفصلى – لاستحاله أن يكون الجزء الجنسى عله لوجود الجزء الفصلى و إلا لكانت الفصول المتقابله لازمه له فيكون الشى ء الواحد مختلفا متقابلا هذا ممتنع فبقى أن يكون الجزء الفصلى عله لوجود الجزء الجنسى و يكون مقسما للطبيعه الجنسيه المطلقه – و عله للقدر الذى هو حصه النوع و جزء للمجموع الحاصل منه و مما يتميز به عن غيره.

وهم و تنبيه

: ربما يتوهم أحد أن الناطق مثلا إن كان عله للحيوان المطلق لم يكن مقسما له و إن كان عله للحيوان المخصوص فلا بد و أن يفرض تخصصه أولا ـ حتى يكون الناطق عله له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل فى الوجود و استغنى عن العله بوجوده و الحل فى ذلك أن الفصل لكونه عله لطبيعه الجنس متقدم عليها فسببيه السبب(۲) ليس لأن المعلول اقتضاه لكونه ما وجد بعد فى مرتبه السبب بل

۱– و فى المركبات الخارجيه إذا اعتبر اتحاد الجنس و الماده و الفصل و الصوره – فالبيان أوسع إذ الصوره شريكه العله للماده و يمكن إجراؤه فى البسائط الخارجيه بتعميم الماده و الصوره ليشمل الماده و الصوره العقليتين، س ره

۲– الأوضح أن يقال إنه عله للحيوان المخصوص بنفس الفصل لا بتخصيص آخر قبله و أما ما ذكره قدس سره فبيانه ناظر إلى قوله فلا ـ بد و أن يفرض تخصصه أولا ـ حتى يكون الناطق عله له فأفاد أن عليه الناطق ليست لأن الحيوانيه المعينه اقتضتها إذ لم توجد بعد و لم تتعين بل عليته أى ما هى حقيقه العليه و الخصوصيه الخاصه اقتضتها و عينتها لأنها متقدمه على معلوله و إن كانت العليه الإضافيه متأخره عن الطرفين، س ره

لإيجاب السبب وجوده فكذلك هاهنا ليس أن الحيوان بحيوانيته اقتضى أن يكون له فصل و إنما من قبله الحاجه المحضه من دون اقتضاء أمر معين لكن الناطقيه اقتضى بحسب ذاتها أن يلزمها الحيوانيه المعينه(۱) المطلقه فالحاجه المطلقه إنما جاءت من قبل الحيوان و تعين(۲) المحتاج إليه إنما جاء من قبل الفصل و تعدد العلل لمعلول واحد جنسى غير مستنكر لضعف الوحده فی الطبیعه الجنسیه.

و العجب من صاحب المباحث المشرقيه مع تفطنه بهذا الأصل حيث ذهل عنه(۳) حين أقام حجه على إثبات الهيولى و قد أهمل فی إعماله و أعجب من ذلك أنه قال بعد ذكر تلك الحجه و قد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا فی شیء من مقدماته و خلاصه حجته المذكوره فی إثبات الهيولى لجسميه الفلك أن جسميه الفلك يلزمها مقدار معين و شكل معين لعدم قبولها الكون و الفساد و سبب اللزوم إما نفس الجسميه أو أمر حال فيها أو مباين لها لكن الأول باطل و إلا لزم اشتراك الأجسام معها فی المقدار و الشكل المعين و كذا الثانی لأن الكلام فی لزومه آت بعينه- و الثالث أيضا لتساوی نسبه المباين إلى جميع الأجسام فبقى أن يكون لزوم التشكل و التقدر لجسميه الفلك بواسطه محل تلك الجسميه و هو المطلوب انتهى.

و لا يخفى أن الصوره المنوعه للفلك التی هی مبدأ فصله المقوم لجنسه الذی هو الجسم المطلق متقدم فی مرتبه الوجود على الجسميه فيكون عله للزوم المقدار و الشكل المختصين بالفلك و لا يلزم شیء من المفاسد التی ذكرها هناك فتفطن

۱- إن كانت النسخ جميعا هكذا فهو سهو من القلم و الصواب المعينه، س ره

۲- الجار و المجرور ليس نائبا للفاعل بل المستتر العائد إلى اللام الموصوله، س ره

۳- أی عن أن الفصل عله للجنس و أن خصوصيه الجنس إنما جاءت من قبل الفصل- حيث وضع الإمام الجسم متحصلا و طالب عله تخصصه بالصوره المعينه و الفصل المعين مع أن الجنس منغمر فی الفصل و لا تحصل له بدونه و كذا الماده فی الصوره، س ره

فصل (۷) فی تحقیق اقتران الصوره بالماده

اشاره

اعلم أن الصوره قد یقال علی الماهیه النوعیه و علی(۱) کل ماهیه لشی ء کیف کان و علی الحقیقه التی یقوم المحل [الماده] بها و علی الحقیقه التی یقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبیعی منه و علی کمال للشی ء مفارقا عنه- و لو نظرت حق النظر فی موارد استعمالاتها جمیعا لوجدتها متفقه بالذات فی معنی واحد هو ما به یکون الشی ء هو هو بالفعل و لأجل ذلک استتم قولهم صوره الشی ء هی ماهیته التی بها هو ما هو مع تعقیبه بقولهم و مادته هی حامل صورته و لیس متناقضا(۲)

۱- نوعا کانت تلک الماهیه أو جنسا أو فصلا و لا سیما إذا صارت فی الذهن صوره عقلیه بل حینئذ یجتمع اصطلاحان و من إطلاقها علی النوع الطبیعی و الجنس الطبیعی ما مر قبیل ذلک بورقه أن ما یحکم علی الطبائع العامه أنه إن وجب تخصیصها بأحد جزئیات فلا یوجد لغیرها- و إن أمکن فلحوقه بها لعله فاعلم أنه فیما له صوره فی الأعیان و هذا ما أشار إلیه الشیخ بقوله و یقال صوره لنوع الشی ء و لجنسه و لفصله و لجمیع ذلک و المراد بالحقیقه التی تقوم الماده الصوره الجسمیه المراد بالماده ماده المواد و بالحقیقه التی تقوم المحل الصوره النوعیه و بالمحل الهیولی المجسمه و لم یستوف قدس سره جمیع إطلاقات الصوره و إن ذکرها فی أواخر مباحث الجسم الطبیعی من الأعراض و الجواهر لإرجاعها إلی معنی واحد- هو ما به یکون الشی ء هو هو بالفعل و لا وجه له لإجزائه کذا فی أقسام التقدم و القوه و الإمکان و نحوها اللهم إلا أن یقال منظوره قدس سره أن إطلاق الصوره علیها بالاشتراک المعنوی لا اللفظی ۳۲ و قال الشیخ فی إلهیات الشفاء قد یقال صوره لکل معنی بالفعل یصلح أن یعقل- حتی یکون الجواهر المفارقه صورا بهذا المعنی و قد یقال صوره لکل هیئه و فعل یکون فی قابل وحدانی أو بالترکیب حتی یکون الحرکات و الأعراض صورا و یقال صوره لما یتقوم به الماده بالفعل فلا یکون حینئذ الجواهر العقلیه و الأعراض صورا و یقال صوره لما یکمل به الماده و إن لم تکن متقومه بها بالفعل مثل الصحه و ما یتحرک إلیها بالطبع و یقال صوره خاصه لما یحدث فی المواد بالصناعه من الأشکال و غیرها و یقال صوره لنوع الشی ء و لجنسه و لفصله و لجمیع ذلک و یکون کلیه الکل صوره فی الأجزاء أیضا انتهی، س ره

۲- توهم التناقض من جهه قولهم مادته فإنه مشعر بأنها جزء ماهیته سیما أنها معربه مایه و دفعه من جهه قولهم حامله صورته التی هی ماهیته و الحامل خارج، س ره

و توضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمه هى أن الماده فى كل شى ء أمر مبهم- لا تحصل له أصلا إلا باعتبار كونه قوه شى ء ما و الصوره أمر محصل بالفعل به يصير الشى ء شيئا مثلا ماده السرير هى قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقه خشبيه و صوره محصله فإنها من تلك الحيثيه حقيقه من الحقائق و ليست ماده لشى ء أصلا بل ماديتها إنما هى من حيث كونها تصلح لأن يكون سريرا أو بابا أو كرسيا أو غير ذلك و تعصيها و امتناعها عن قبول أشياء أخر ليس لجهه قوتها و استعدادها بل لأجل فعليتها و اقترانها بصوره مخصوصه يمنعها عن التلبس بتلك الأشياء لأجل التنافى الواقع بين طبيعتها و طبائع تلك الأشياء فالحقيقه الخشبيه مثلا- لها جهه نقص و جهه كمال فمن جهه نقصها يستدعى كمالا آخر و من جهه كونها كمالا يمتنع عن قبول كمال آخر و من هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا ماده و صوره و كذا [لذا] نقول حقيقه الخشب صورتها الخشبيه و مادتها هى العناصر لا- من حيث كونها أرضا أو ماء أو غيرهما بل من حيث كونها مستعده بالامتزاج لأن يصير جمادا أو نباتا أو حيوانا إلى غير ذلك من الأشياء المخصوصه دون غيرها لأجل العله التى ذكرناها و هكذا إلى أن ينتهى إلى ماده لا ماده لها أصلا إذ لا تحصل لها و لا فعليه إلا كونها جوهرا مستعدا لأن يصير كل شى ء بلا تخصص- فى ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها إلا قابلا محضا و قوه صرفه(۱) و إلا- يلزم الدور أو التسلسل فهى ماده المواد و هيولى الهيوليات و كونها جوهرا لا يوجب تحصلها إلا تحصل الإبهام و كونها مستعده لا يقتضى فعليتها إلا فعليه القوه و إنما الفرق بينها و بين العدم أن العدم بما هو عدم لا تحصل له أصلا حتى تحصل الإبهام

۱- تكون متجوهره كالعلم المتجوهر مثل علم النفس و العقل بذاتهما و إلا أى و إن لم تكن الهيولى قابلا محضا و قوه صرفه بل مقبولا- أيضا و لها فعليه مقابل القوه أيضا يلزم الدور إن كان قابلها بعض مقبولاتها و قوتها بعض ما تقوى هى عليه و يلزم التسلسل إن كان غير ذلك مقدما عليها و هلم جرا، س ره

و لا ـ فعليه حتى فعليه القوه لشـى ء بخلاف الهيولى الأولى إذ لها من جمله الأشـياء- هـذا النحو من التحصل و الفعليه لا غير دون غيرهـا إلا ـ من جهتهـا فهى أخس الأشـياء حقيقه و أضـعفها وجودا لوقوعهـا على حاشـيه الوجود و نزولهـا فى صف نعـال محفل الإفاضه و الجود.

فبعـد تمهيـد هـذه المقـدمه يتفطن اللبيب منهـا بـأن كـل حقيقه تركيبيه- فإنها إنما تكون تلك الحقيقه بحسب ما هو منها بمنزله الصوره لا ما(۱) هو منها بمنزله الماده فإن الماده من حيث إنها ماده مسـتهلكه فى الصوره استهلاک الجنس فى الفصل إذ نسبتها إليهـا نسـبه النقص إلى التمـام و الضـعف إلى القوه و تقوم الحقيقه ليس إلا ـ بـالصوره و إنمـا الحـاجه إليهـا لأجل قبول آثارها و لوازمهـا و انفعالاتهـا الغير المنفكه عنهـا من الكم و الكيف و الأين و غيرها حتى لو أمكن وجود تلك الصوره مجرده عن الماده لكـانت هى تلك الحقيقه بعينها لما علمت أن الماده لا حقيقه لها أصـلا إلا قوه حقيقه [الحقيقه] و قوه الحقيقه من حيث إنها قوه الحقيقه ليست حقيقه فالعالم عالم بالصوره العالميه لا بمادتها و السرير سرير بهيئته المخصوصه لا بخشبيته و الإنسان إنسان بنفسه المدبره لا ببدنه و الموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصوره العالم لو كانت مجرده لكانت عالما و الهيئه السـريره لو تحققت بلا خشب لكـانت سـريرا و كـذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقه البـدن إنسان و الوجود المجرد عن الماهيه موجود كالواجب تعـالى و أشـير إلى ذلـک بمـا قـالوا- الإنسان إذا أحاط بكيفيه وجود الأشـياء على ما هى عليه يصـير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود و قيل فى الأشعار الحكميه.

۱- لأـن حقيقتهـا على مـا علمت المبهم الـدائر بين هـذا و ذاک و أيضا القوه و الإبهام ليسا بشـى ء فعلى و زياده لفظ المنزله فى الموضـعين باعتبـار أن المراد المـاده الأولى و الصوره الجسـميه فالمواد و الصور الآخر بمنزلتهما حتى البـدن و النفس المجرده و الوجود و الماهيه ففى العباره تغليب، س ره

ده بود آن نه دل که اندر وی گاو و خر باشد و ضیاع و عقار

و من هذا السبیل تحقق وجه لما صار(۱) إلیه قدماء المنطقیین من تجویز التحدید بالفصل الأخیر وحده مع أن الحد عندهم لیس لمجرد التنزیل لاکتناه حقیقه الشی ء و ماهیته.

حکمه عرشیه:

قد انکشف لک مما ذکرناه فی هذا الفصل(۲) و من إشارات سابقه فی بعض الفصول الماضیه أن ما یتقوم و یوجد به الشی ء من ذوات الماهیات سواء کانت بسیطه أو مرکبه لیس إلا مبدأ الفصل الأخیر لها- و سائر الفصول و الصور التی هی متحده معها بمنزله القوی و الشرائط و الآلات و الأسباب المعده لوجود الماهیه التی هی عین الفصل الأخیر(۳) بدون دخولها فی

۱- لکن الحق خلافه فإن کون الفصل الأخیر کمال ذات الشی ء مضمنا فیه جمیع کمالاته الذاتیه غیر کونه تفضیلا لذاتیاته و إنما للحد مقام التفصیل لا مجرد التضمن و الجامعیه، ط ره

۲- لیس المراد به أن طرو الفصل الأخیر یوجب خروج الأجناس و الفصول السابقه عن کونها أجناسا و فصولا مقومه و انقلابها عن ذاتها فإن ذلک من أفحش المحال بل المراد أن انتزاع الأجناس و الفصول من المواد و الصور السابقه علی الصوره الأخیره لا یوجب بطلانها عن الشی ء- لو فرض مفارقه الصوره الأخیره سائر المواد و الصور و بقاؤها بدونها و ذلک لاشتمالها علی فعلیه الذات وحدها و للبحث ابتناء علی القول بالحرکه الجوهریه و أن الأنواع الجوهریه المرکبه خارجا إنما تنتقل من نوع إلی نوع باللبس بعد اللبس بحرکه جوهریه اشتدادیه- و سیوافیک البحث مره بعد مره، ط مد

۳- لما فرغ من کون شیئیه الشی ء بالصوره لا بالماده شرع فی کون شیئیه الشی ء بالصوره الأخیره لا بالصور الأخر و بالفصل الأخیر لا بالفصول الأخری و أنها شرائط خارجه و معدات خارجه لا شطور و أجزاء إلا لحقائق آخر متفرقه أو لحقائق مترتبه فی وجود واحد کوجود الإنسان إذا أخذت بشرط لا أعنی مواد و صورا و قد ذکر قدس سره فی هذه الحکمه العرشیه- مطالب عالیه أربعه أولها أن شیئیه الشی ء بالصوره الأخیره فقط و ثانیها و هو لازم الأول أن لکل شی ء صوره واحده و البواقی فروعها و لا یجوز صور متعدده لشی ء واحد- و ثالثها أن الفصل نحو من الوجود اختیارا الرابع الأقوال المذکوره سابقا فی الحاشیه- و رابعها وجود الکلی الطبیعی بنحو الاقتصاد و الوسط، س ره

تقرر ذاته و قوام حقيقته و إن كان كل منها مقوما لحقيقه أخرى غير هذه الحقيقه- مثلا- القوى و الصور الموجوده فى بدن الإنسان بعضها مما يقوم الماده الأولى لأجل كونها جسما فقط كالصوره الامتداديه و بعضها يقومها لأجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذيه و التنميه و التوليد و بعضها لأجل كونها حيوانا كمبدإ الحس و الحركه الإراديه- و بعضها لأجل كونها إنسانا كمبدإ النطق و كل من الصور السابقه معده لوجود الصوره اللاحقه ثم بعد وجود اللاحقه ينبعث عنها و يتقوم بها فى الوجود فما كانت(١) من الأسباب و الشرائط و المعدات أولا صارت أمثالها من القوى و التوابع و الفروعات أخيرا و تكون الصوره الأخيره مبدءا للجميع و رئيسها و هى الخوادم و الشعب و سينكشف من تلك الأصول و مما سيأتى أن حقيقه(٢) الفصول و ذواتها ليست إلا- الوجودات الخاصه للماهيات التى هى أشخاص حقيقيه فالموجود فى الخارج هو الوجود لكن يحصل فى العقل بوسيله الحس أو المشاهده الحضوريه من نفس ذاته مفهومات كليه عامه أو خاصه و من عوارضه أيضا كذلك و يحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج- فما يحصل فى العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات و ما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهه أخرى يسمى بالعرضيات فالذاتى موجود بالذات أى متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا و العرضى موجود بالعرض أى متحد معه اتحادا عرضيا و ليس هذا نفيا للكلى الطبيعى كما يظن(٣) بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان

١- يعنى لها حصول تعاقبى قبل حصول مبدإ الفصل الأخير و حصول معه و حصول فيه- فالأول بنحو الإعداد و الثانى بنحو الفرعيه و الثالث بنحو الانطواء و الاندماج من غير تكثر فأشار قدس سره بفرعيتها و أصليته إلى سر كون شيئيه الشى ء بالفصل الأخير و الصوره الأخيره- و هو كونه جامعا و واجدا لها بنحو أعلى فلا بأس بفقدانها بنحو التكثر و التشتت، س ره

٢- أى الحقائق التى يترتب عليها آثار الأشياء فهى الأشياء بالحمل الصناعى- و ماهيات الأشياء بالحمل الأولى، ن ره

٣- نعم هذا نفى للكلى الطبيعى من حيث هو كلى طبيعى لا من حيث هو فافهم، ن ره

ذاتیا بمعنی أن ما هو الموجود الحقیقی متحد معه فی الخارج لا أن ذلک شی ء و هو شی ء آخر متمیز عنه فی الواقع

فصل (۸) فی کیفیه أخذ الجنس من الماده و الفصل من الصوره

اشاره

الجنس مأخوذ فی المرکبات الخارجیه(۱) من الماده و الفصل من الصوره- و ربما یتشکک فیقال الجسم بحسب التفصیل یشتمل علی ماده و صوره کما سیجی ء- و کلاهما جوهر عند أصحاب المعلم الأول و أتباعه و المفهوم من ماهیه النوعیه جوهر ممتد فی الجهات فلیس أخذ مفهوم الجوهر عن الماده أولی من أخذه من الصوره لأن نسبته(۲) إلیهما علی السواء لأن کلا منهما نوع من الجوهر- فنقول فی تحقیق ذلک إن لکل واحده من الهیولی و الصوره ماهیه بسیطه نوعیه- تترکب فی العقل من جنس مشترک بینهما و فصل یحصله ماهیه نوعیه و یقومه وجودا و ذلک هو مفهوم الجوهر و الفصلان هما الاستعداد لأحدهما و امتداد للأخری- فکما(۳) أن الهیولی هی الهیولی بالاستعداد کذلک الصوره هی تلک الصوره

۱- و إن عمم المرکب فلیعمم الماده و الصوره حتی یشملا العقلیتین فمغایره المأخوذ و المأخوذ منه بالاعتبار حینئذ فی المرکبات الخارجیه أیضا بالاعتبار فإن الجنس الطبیعی مثلا- عین الماده إلا- أن المرکبات الخارجیه لما کان لها مواد و صور فالجنس العقلی مثلا مأخوذ و الماده الخارجیه مأخوذ منها فالمغایره حقیقیه بهذا النحو، س ره

۲- یمکن أن یقال نعم و لکن للصوره وراء الجوهریه شی ء آخر فعلی و لیس للهیولی وراءها شی ء فیکون نظیر القوی الطبیعیه حیث یسمی نباتیه مع وجودها فی الحیوان مثلا أیضا- إذ لیس للنبات وراءها شی ء،

۳- إن قلت إذا کان کذلک لأن شیئیه الشی ء بفصله و سیأتی أن الجنس منغمر فی الفصل فان فیه فجوهریه الهیولی فانیه فی الاستعداد فلا یجوز جعل الجوهر فی المرکبات بإزاء الهیولی قلت الفصل هنا لیس شیئا فعلیا یصلح لانغمار شی ء و فنائه فیه بل القضیه هنا بالعکس فکأنه استثناء من القاعده لا من باب التخصیص فیها بل من باب التخصص فإنه إذا کان فصل و صوره هما من الفعلیات کان الجنس فانیا فی ذلک الفصل و شیئیه الشی ء کانت بتلک الصوره و فی الهیولی کأنه لا فصل و لا صوره فشیئیتها بالجنس کما أن شیئیه العدد بالماده إذ لا صوره لکل مرتبه منه سوی الماده التی هی الوحدات، س ره

لأجل كونها ممتده لكن كون الهيولى مستعده ليس يجعلها شيئا من الأشياء المتحصله بل إنما لها استعداد الأشياء المتحصله و قوتها فإذا نظرت إليها لم يبق منها عندك من التحصيل إلا كونها جوهرا الذى لا يوجب إلا نحوا ضعيفا من التحصل- غايه الضعف بخلاف الصوره فإن الجوهر متحد مع مفهوم الممتد و منغمر فيه كما علمت من فناء الجنس فى الفصل فالهيولى فى الجسم ليس إلا جوهرا محضا له فى الوجود قابليه التلبس بأيه صوره و صفه كانت كما أن الجنس ليس له إلا مفهوم الجوهر الممكن له فى نفس ذاته الاتحاد بقيوده المنوعه و المشخصه و الإمكان الاستعدادى فى الماده بإزاء الإمكان الذاتى فى الجنس و كذلك الصوره فيه هى الجسميه و الاتصال كما أن الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد و هو أمر بسيط لا يدخل فيه شى ء لا عاما و لا خاصا على ما عليه المحققون حيث ذكروا أن ذكر الشى ء فى تفسير المشتقات بيان لما رجع إليه الضمير الذى يبرز فيه لا غير و يؤكد ذلك قول الشيخ فى الشفاء و هو أن الفصل الذى يقال بالتواطؤ معناه شى ء بصفه كذا جوهرا أو كيفا مثاله أن الناطق هو شى ء له نطق فليس فى كونه شيئا(۱) له نطق هو أنه جوهر أو عرض إلا أنه يعرف من خارج أنه لا يمكن أن يكون هذا الشى ء إلا جوهرا أو جسما انتهى.

فقد ظهر وجه كون الجنس فى ماهيه الجسم مأخوذا من الهيولى و الفصل من الصوره و هكذا الحكم فى نظائره من الحقائق التركيبيه بإجزاء ما ذكرناه فيه

۱- يعنى أن الشى ء العام لا يحاذيه شى ء حتى يعتبر فى الناطق و ينافى بساطه الفصل- و الشى ء الخاص موجود و لكنه جوهر أو عرض خاص كالكيف مثلا و لا يدل عليه الناطق نعم يعرف من خارج أنه يصدق عليه الجوهر مثلا صدقا عرضيا و الجوهر بالذات خارج منه جنس أو ماده و الجنس خارج من الفصل و الماده من الصوره، س ره

و لنا فی هذا المقام زیاده تحقیق و توضیح للکلام فاستمع لما(١) یتلی علیک من الأسرار ملتزما(٢) صونه عن الأغیار الأشرار و هو أن الحکماء قد أطبقوا علی أن الجنس بالقیاس إلی فصله عرض لازم کما أن الفصل بالقیاس إلیه خاصه ثم ذکروا أن الجنس فی المرکبات الخارجیه متحد مع الماده و الفصل مع الصوره فیلزم(٣) من هذین الحکمین عدم کون فصول الجواهر جواهر

١- و فیه سر عظیم أشیر إلیه من أنه إذا تحققت أن الجنس لازم خارج عن حقیقه الفصل- و الفصل الحقیقی حقیقه هو تمام الشی ء و الشی ء إنما صار شیئا به لا بغیره و غیره خارج عن حاق حقیقه الشی ء حقیقه و قد قالوا إن الحد الأخیر فی الحد هو بعینه الحد الوسط فی البرهان فالفصل الحقیقی هو حقیقه العله و العله الحقیقیه فهو جل شأنه تمام الأشیاء بنحو أعلی فافهم، ن ره

٢- إذ بعد ما ثبت أن الفصول من الفصل الأول فی الترکیب الأول إلی الفصل الأخیر فی أی ترکیب کان و الصور من الصوره الأولی إلی الصوره الأخیره کلها وجود و لا ماهیه لها جوهریه و لا عرضیه ثبت أن العالم کله وجود و هذا مطلب شامخ کما یعلمه الحکیم الراسخ- و إذ یتراءی للأغیار مخالفه ما ذکره من أن الفصل هو الوجود للکثیر من قواعدهم منها کونه جزء الماهیه و من علل القوام و منها کونه أحد الکلیات الخمس و منها اکتناه الماهیات بأجناسها و فصولها و منها کونه مقولا فی جواب أی و غیر ذلک و لا مخالفه بالحقیقه إذ کلامه مبنی علی ارتضاء القول الرابع الذی سبق ذکره فی کیفیه الترکیب من الأجزاء العقلیه هذا إذا جعلنا الفصل نحوا من الوجود کما هو التحقیق عنده و أما إن جعلناه ماهیه بسیطه کما هو مذهب غیره فالوصیه بصونه عن الأغیار لمخافه أنه لعلهم لم یصلوا- إلی أن الماهیه الإمکانیه الفصلیه کیف لا یکون جوهرا و لا عرضا مع أن الدلیل ساق إلیه- فإن فصول الجواهر و إن کانت ماهیات خاصه لا یصدق الجوهر علیها صدق الجوهر الجنسی علی نفسه و هو ظاهر و لا صدقه علی نوعه و إلا لترکب الفصل و إنما یصدق علیها صدقا عرضیا- و کذا فصول الکیفیات لا یصدق الکیف المطلق علیها صدقا ذاتیا بل عرضیا و کذا فی سائر المقولات- و کون الماهیه الإمکانیه إما جوهرا و إما عرضا لا یقتضی إلا حملها مطلقا لا الحمل بالذات فقط، س ره

٣- فیه أن اتحاد الجنس و الفصل مع الماده و الصوره الخارجتین فی الجوهر مع حکم العقل بالعروض بین الجنس و الفصل فی ظرفه لا یستلزم سرایه ما فی ظرف العقل من الحکم إلی الخارج فإن الأحکام تختلف بحسب الظروف کما اختلف الحکم بصحه الحمل- و عدمها باختلاف الظرفین و کما صح استغناء الصوره الأخیره عن المواد و الصور السابقه و اکتفاء النوع عن مادته إذا تجردت صورته مع استحاله ذلک بالنظر إلی الأجزاء العقلیه لأن حمل الجنس و الفصل علی الحد أولی إلی غیر ذلک من الأحکام المختلفه فالحق أن الوجه غیر تام- و إن کان المطلوب صحیحا بوجه، ط مد

بمعنی کونها منـدرجه تحت معنی الجواهر انـدراج الأنواع تحت جنسـها بل کاندراج الملزومات تحت لازمها الذی لا یدخل فی ماهیتها و یلزم من هذا عدم کون الصور الجسمیه و غیرها جوهرا بالمعنی المذکور فیه و إن صدق علیها معناه صدقا عرضیا- و لا یلزم(۱) من عدم کونها تحت مقوله الجوهر بالذات اندراجها تحت إحدی المقولات التسع العرضـیه حتی یلزم تقوم نوع جوهری من العرض فإن الماهیات(۲)

۱- فهی وجودات و هاهنـا و إن لم یصـرح بکونها وجودات لکن قـد مر التصـریح بکون الفصول مطلقا وجودات و سـیفرع علی هـذه القاعـده فی النکته المشـرقیه أن العالم کله وجود إن قلت لا یلزم من عـدم کونها جواهر و لا أعراضا أن تکون وجودات إذ رب ممکن لاـ یکـون تحت مقـوله من المقولاـت عنـدهم و مع هـذا لیس وجـودا کالوحـده و النقطه و الحرکه و نحوهـا فلیکن الفصول من هـذا القبیـل. قلت الشـی ء إما وجود و إما ماهیه فإذا لم یکن ماهیه کان وجودا و الوجود إما غیر محـدود و غیر متناه الشـده و أمـا أنحـاء خـاصه و الأـول هو الواجب تعـالی و الثـانی هو الممکن فلاـ یمکن أن لا یکون الشـی ء وجودا و لا ماهیه و الوحـده هی الوجود و النقطه عـدمیه و الحرکه أیضا نحو وجود العالم الطبیعی کما حققه المصـنف قـدس سـره بناء علی الحرکه الجوهریه- هذا علی مذاقه قدس سـره أن الفصول وجودات و أنه لا یمکن أن تکون ماهیات لاعتباریتها- و عدم تحصـلها فضـلا عن أن یکون محصـله للأجناس کما هو شأن الفصول و أما علی مـذاق غیره و هنا قـد سـلک کما یشـیر إلیه قوله و أما الماهیات البسـیطه و یـدل علیه قوله إن النفس باعتبـار وجودهـا فی نفسـها جوهر باعتبار کونها فصـلا و صوره للبـدن لیست جوهرا و قرینه المقابله للطریقه الأخری الآتیه فهی ماهیات بسیطه لیست جواهر و لا أعراضا بالذات إلا بالعرض کما ذکرنا سابقا، س ره

۲- کنفس الأجنـاس العـالیه التی هی ماهیـات بسـیطه غیر منـدرجه تحت نفسـها لکن ظـاهر ذیـل کلاـمه و خاصه قوله أخیرا بل الأشـیاء ما یتصور بنفسـها لا بحـدها إلـخ أنه یریـد بالماهیات البسـیطه أمثال الوجود و الوحده و الکثره و التقدم و التأخر و فساده ظـاهر فـإن هـذه مفاهیم اعتباریه ذهنیه غیر ماهویه منتزعه من الماهیات فی الأذهان و إلا کانت ماهیات معروضه للوجودین فکان للوجود وجود کـل ذلک ظاهر الفساد فالأولی حمل کلامه علی ما ذکرناه بنوع من التمحل و حمل آخر کلامه الـذی یـذکر فیه الوجود و کثیرا من الوجدانیات علی مجرد التنظیر، ط مد

البسیطه خارجا و عقلا لیست واقعه فی ذاتها تحت شی ء من الأجناس و لا یقدح ذلک فی حصر المقولات فی العشر علی ما أوضحه الشیخ فی قاطیغوریاس الشفاء فإن المراد من انحصار الأشیاء فیها أن کل ما له من الأشیاء حد نوعی فهو منحصر فی هذه المقولات بالذات و لا یجب أن یکون لکل شی ء حد و إلا یلزم الدور أو التسلسل بل من الأشیاء ما یتصور بنفسها لا بحدها کالوجود(۱) و کثیر من الوجدانیات فإن قلت إن الإنسان مرکب من البدن الذی هو مادته و نفسه التی هی صورته و قد برهن علی جوهریه النفس و تجردها و بقائها بعد بوار البدن ببراهین قطعیه کما ستقف علیها إن شاء الله تعالی و ما ذکرت فی أمر الصور من عدم جوهریتها فهو بعینه جار فی النفس الناطقه لأنها صوره أیضا و مبدأ للفصل فی حد الإنسان.

قلت إن للنفس الإنسانیه اعتبارین اعتبار کونها صوره و نفسا و اعتبار کونها ذاتا فی نفسها و مناط الاعتبار الأول کون الشی ء موجودا لغیره و مناط الاعتبار الثانی کونه موجودا فی نفسه أعم من أن یکون موجودا لنفسه أو لغیره- و لما کانت الصوره الحاله وجودها فی نفسها بعینه وجودها للماده فالاعتباران فیها متحد بخلاف الصوره المجرده فإن وجودها فی نفسها لما کان هو وجودها لنفسها

۱- فالفصل الحقیقی الذی هو الوجود الحقیقی لیس بجوهر و لا عرض کما سبق- فالأشیاء کلها هالکه مضمحله فانیه فی الوجود و الوجود هو الحقیقه الحقه الواحده بالوحده الحقه و هو هو لا هو إلا هو شهد الله أنه لا إله إلا هو فالتعینات مرتبه عن حقیقه الوجود- و ظهورها بضرب من المجاز و التبعیه هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هی مرآه ظهوره- و المرآه بما هی مرآه فانیه فی المتجلی فیها فلا حجاب بینه و بینک إلا عینک فارفع بما هو همک حتی یظهر لک ما هو المهم، ن ره

بناء على تجردها فى ذاتها عن الماده فيختلف هناك الاعتباران و يتغاير بحسبهما الوجودان و لهذا زوال الصوره الحاله عن الماده يوجب فسادها فى نفسها بخلاف الصوره المجرده فإن وجودها للماده و إن استلزم وجودها فى نفسها لكن زوالها عن الماده لا يوجب فسادها فى نفسها و ذلک لتغاير الوجودين.

إذا تقرر هذا فنقول كون الشى ء واقعا تحت مقوله بحسب اعتبار وجوده فى نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر تحت تلک المقوله بل و لا تحت مقوله من المقولات فالنفس الإنسانيه و إن كانت بحسب ذاتها جوهرا و بحسب نفسيتها مضافا- لكن بحسب كونها جزءا للجسم باعتبار و صوره مقومه لوجوده باعتبار آخر لا يجب أن يكون جوهرا كما فى سائر صور الماديه على ما علمت فكون النفس جوهرا مجردا و إن كان حقا لكن كونها مقومه لوجود الجسم صادقا عليها و على الجسم بالمعنى الذى هو باعتباره ماده الجسم بالمعنى الذى هو باعتباره جنس ليس باعتبار كونها ذاتا جوهريه منفرده فإن كونها حقيقه أحديه شى ء و كونها حالا من أحوال البدن شى ء آخر نظير ذلک ما يقال فى دفع ما يرد على قاعده الحكماء أن كل حادث يسبقه استعداد ماده من الانتقاض(۱) بالنفوس المجرده الحادثه كما هو رأى المعلم الأول و هو أن البدن الإنسانى لما استدعى باستعداده الخاص صوره مدبره له متصرفه فيه أى أمرا موصوفا بهذه الصفه من حيث هو كذلک فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود شى ء يكون مصدرا للتدابير الإنسيه و الأفاعيل البشريه و هذا لا يمكن إلا أن يكون ذاتا مجرده فى ذاتها فلا محاله قد فاض عليه

۱- فإنه كيف يكون وجود جوهر مفارق مرهونا باستعداد خاص و وقت خاص مع تساوى نسبته إلى كل الأوقات و تجرده عن المواد و أيضا المستعد له لا بد أن يكون حالا من أحوال المستعد متصلا به و المستعد مستكملا بذلک المستعد له و المفارق مبائن الذات عن المواد و الأجسام فكيف يكون حالا لها و هذا يرد على كل من قال بتجرد النفس مع حدوثها حتى على المصنف قدس سره- القائل بروحانيتها فى البقاء نعم لا يرد على الأفلاطونيين القائلين بقدم النفس و سيأتى التفصيل فى سفر النفس إن شاء الله تعالى، س ره

حقیقه النفس لا من حیث(۱) إن البدن استدعاها بل من حیث عدم انفکاکها عما استدعاه البدن فالبدن استدعی بمزاجه الخاص أمرا مادیا لکن جود المبدإ الفیاض اقتضی ذاتا قدسیه و کما أن الشی ء الواحد یکون جوهرا و عرضا باعتبارین- کما مر فکذلک قد یکون أمر واحد مجردا و مادیا باعتبارین فالنفس الإنسانیه مجرده ذاتا مادیه فعلا فهی من حیث الفعل من التدبیر و التحریک مسبوقه باستعداد البدن مقترنه به و أما من حیث الذات و الحقیقه فمنشأ(۲) وجودها جود المبدإ الواهب لا غیر فلا یسبقها من تلک الحیثیه استعداد البدن و لا یلزمها الاقتران فی وجودها به و لا یلحقها شی ء من مثالب المادیات إلا بالعرض فهذا ما ذکرته فی دفع ذلک الإیراد علی تلک القاعده فانظر إلیه بنظر الاعتبار إذ مع وضوحه لا یخلو عن غموض و یمکن تأویل ما نقل عن أفلاطون الإلهی فی باب قدم النفس إلیه بوجه لطیف.

۱- أی بالذات و إن استدعاها بالعرض و بهذا یتصحح حدوث ذاتها المجرده و استعداد الماده لها و إلا فإن کان حصول ذاتها بذاتها یکفی فیه وجود المبدإ و إمکانها الذاتی یلزم القدم، س ره

۲- لیس المراد أن منشأ وجودها هاهنا و فی الزمان هو الوجود أما أولا فلأن وجودها هاهنا لیس إلا هذا الوجود المادی الفعل و مقام الطبع منها لا الذات القدسیه. \S تو بزرگی و در آئینه کوچک ننمائی . و أما ثانیا فلأنه لو لم یشترط استعداد الماده هنا و جاز الوجود بمجرد الجود لأعطی النفس الناطقه للنمله فالمراد أن البدن استدعی شیئا مادی الفعل و أنه متصل بالمنبع الذی هو ذاته و باطن ذاته و هو العقل الفعال الذی وجوده بمجرد الجود و الإمکان الذاتی الذی فی ماهیته فإن العقول بمجرد إمکانها الذاتی توجد من غیر حاجه إلی إمکان استعدادی أو شرط آخر- و قوله و یمکن تأویل ما نقل عن أفلاطون یرشدک إلیه لأنه یصرح فی سفر النفس أن مراده بقدم النفس قدم العقل الکلی الذی هو باطن ذات النفس کما قال لا یلحقها شی ء من مثالب المادیات و فی قوله إلا بالعرض إشاره إلی أنه لما کان حقیقه النفس و هی رقیقه المتصله به و هی شرق و برق منه فحدوث هذه المرتبه کأنه حدوث ذاتها و مسبوقیه هذه بالاستعداد کأنه مسبوقیه الأصل- و هذا هو الغموض الذی أشار إلیه، س ره

طریقه أخری ثم(۱) إنک(۲) لو تأملت فی أصولنا السابقه و تذکرت ما بینه الشیخ المتأله السهروردی فی کتابیه من کون النفس ذات حقیقه بسیطه نوریه و ذلک فی حکمه الإشراق و إنیه صرفه و ذلک فی التلویحات و المال واحد- إذ الظهور عین الفعلیه و الوجود و قد بین بالأصول الإشراقیه کون النور حقیقه بسیطه لا جنس لها و لا فصل و لیس الاختلاف بین أفرادها بأمر ذاتی بل إنما هو بمجرد الکمال و النقص فی أصل الحقیقه النوریه الوجودیه لعلمت أن الذوات المجرده النوریه غیر واقعه تحت مقوله الجوهر و إن کانت وجوداتها لا فی موضوع- فعلیک یا حبیبی بهذه القاعده فإن لها عمقا عظیما ذهل عنه جمهور القوم و بمراجعه کتبه و قواعده فی دفع شکوک تستعرض لک فیها

نکته مشرقیه:

لعلک قد تفطنت مما تلوناه علیک سابقا و لاحقا بأن العالم کله وجود و الوجود کله نور و النور العارض(۳) نور علی نور فانظر إلی البدن الإنسانی کیف یکون من حیث اشتماله علی الصور و القوی

۱- لما کان مناط الجواب السابق التزام جوهریه النفس بحسب وجودها الذاتی و هو علی مذاق القوم القائلین بأن للنفس ماهیه بل العقول أیضا عندهم ذوات ماهیات جوهریه مخالفه بالنوع أشار إلی طریقه أخری هی مذاق نفسه و نظرائه کالشیخ المتأله صاحب الإشراق من أن العقول و النفوس أنوار ساذجه بلا ظلمه و وجودات بلا ماهیه فلیست جواهر لا لأنها دون الجوهریه بل لأنها فوق الجوهریه، س ره

۲- سیأتی إن شاء الله تعالی أن الوجود الإمکانی الجاری فیه حکم العلیه و المعلولیه- لا یخلو عن ماهیه عقلیه کما قیل کل ممکن فهو زوج ترکیبی و کیف یمکن للعقل أن یحکم بالإمکان علی ما لا ماهیه له و الإمکان بمعنی استواء النسبه إلی الوجود و العدم من لوازم الماهیه و إن کان الإمکان بمعنی الفقر من لوازم الوجود الإمکانی، ط مد

۳- لیس المراد بالنور العارض ما هو مصطلح الإشراقیین حیث أطلقوا الأنوار العرضیه و أرادوا بها الأنوار الحسیه کأشعه الکواکب و السرج و نحوها و إن کانت هی أیضا متحده عندهم مع الأنوار الحقیقیه کالأنوار القاهره و الأنوار الأسفهبدیه الفلکیه و الأرضیه- إذ لا یلیق أن یقال إنه نور علی نور بل المراد به الصفات الوجودیه التی هی عوارضه مفهوما لا وجودا أو المراد بالعالم هو العالم الطبیعی حیث أثبت هو قدس سره نوریه الصور النوعیه بل الجسمیه قبیل ذلک و بالنور العارض الأنوار الأسفهبدیه و الأنوار القاهره السعودیه علی ما هو مذهبه قدس سره من اتحاد النفس بالعقل الفعال موافقا لبعض القدماء، س ره

التی هی مبادی الأفاعیل معسکر الجنود النفس النوریه الأسفهبدیه فی عالم الأضداد و محلا لأنوارها و آثارها و تلک القوی و الآلات مع أمیر جیشها جمیعا- وجودات صرفه و أنوار محضه کسرج متفاوته فی النور مترتبه بحسب النضد و الترتیب- بعضها فوق بعض مشتعله من نور واحد بل مقهوره تحت استقلاله کما یشاهد من عدم استقلال(۱) الأنوار الضعیفه فی مشهد النور القوی فی التأثیر و الإناره فهکذا حکم عالم الوجود جمیعا فی کونها أشعه و أنوارا و أضواء للذات الأحدیه الواجبیه- إذ الوجود کله من شروق نوره و لمعان ظهوره کما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذی هو المثل الأعلی له فی السماوات و الأرض إلا أن بین الأشعتین فرقا و هو أن أشعه شمس العقل أحیاء عاقله ناطقه فعاله و أشعه شمس الحس أعراض و أنوار لغیرها لا لذاتها غیر أحیاء عاقله فاعله و سیأتیک تفصیل هذه الأحکام فی مواضعها إن شاء الله تعالی.

ذکر إجمالی:

کلما کانت الصوره أشد فعلیه و شرفا و نوریه کانت(۲) الماده القابله لها أشد انفعالا و خسه و ظلمه.

ذکر تفصیلی:

الهیولی الأولی کما سیتضح منبع الخسه و مرکز دائره الشر و الوحشه تلک عجوزه شوهاء لم یصادفها نفس نوریه إلا بعد تحلیتها بحلل الصور الجسمیه و النوعیه و تنورها بنور القوی و الکیفیات و خروجها

۱- کعدم استقلال الکواکب بالإناره فی مشهد نور الشمس فی النهار، س ره

۲- و ذلک لأن القابل لا بد أن یکون خالیا عن المقبول و إذا کان المقبول فیه کل الفعلیات کان القابل عن الجمیع خالیا و فیه بإزائها أعدام و قوی و لهذا خلق الإنسان من ضعف- و مادته أضعف شی ء و أخسه، س ره

عن صرافه قوتها و سذاجه وحشتها و ظلمتها و حيث تحقق أن مبدأ تلك الصور- و القوى و الكيفيات بعد تعلق النفس هى النفس بتأييد المبدإ الأعلى فإذا انقطع تعلق النفس عنها و أنبت فيضان ما يفيض عليها من القوى و الكيفيات التى كانت ألبستها و حللها صارت كأنها راجعه إلى صرافه هيوليتها المعراه عن كل حليه و صفه فى نفسها فأصبحت معرضا للانمحاق و التلاشى موحشه للطبع مستكرهه عليه- كما يشاهد من استيحاش الإنسان عن رؤيه أجساد الأموات الإنسانيه و انقباضه عن الانفراد بميت سيما فى الليل المظلم

فصل (۹) فى تحقيق الصور و المثل الأفلاطونيه

اشاره

قد نسب إلى أفلاطون الإلهى أنه قال فى كثير من أقاويله موافقا لأستاده سقراط إن للموجودات صور مجرده فى عالم الإله(۱) و ربما يسميها المثل الإلهيه و أنها لا تدثر و لا تفسد و لكنها باقيه و أن الذى يدثر و يفسد إنما هى الموجودات التى هى كائنه.

قال الشيخ فى إلهيات الشفاء ظن قوم أن القسمه(۲) توجب وجود شيئين فى كل شى ء كإنسانين(۳) فى معنى الإنسانيه إنسان فاسد محسوس و إنسان معقول

۱- عبر عن عالم الجبروت بعالم الإله لأنها من صقع الربوبيه و أحكام الوجود عليها غالبه- و أحكام الإمكان فيها مستهلكه، س ره

۲- القسمه العقليه توجب وجود شيئين فى كل شى ء مستقل جوهرى إذ سيأتى أن لا رب نوع عندهم للعرض و لا رب جنس و لا لجزء الشى ء مطلقا كالرجل و الجناح و نحوهما، س ره

۳- و قولهم هذا كقولهم الإنسان منه قار و منه سيال و الأين منه قار و منه سيال و كذا فى الكيف و الوضع و غيرهما و المراد بمعنى الإنسانيه هو الكلى الطبيعى الصادق على الإنسان و السيال و الإنسان الثابت المعبر عنه بآدم الأول فى كلام مولانا و سيدنا على ع، س ره

مفارق أبـدى لا يتغير و جعلوا لكل واحـد منهما وجودا فسـموا(۱) الوجود المفـارق وجودا مثاليـا و جعلوا لكل واحـد من الأمور الطبيعيه صوره مفـارقه و إياها(۲) يتلقى العقـل إذ كان المعقول شـيئا لا يفسـد و كل محسوس من هـذه فهو فاسـد- و جعلها(۳) العلوم و البراهين تنحو نحو هـذه و إياهـا تتنـاول و كان المعروف بأفلاطون و معلمه سـقراط يفرطان فى هـذا الرأى و يقولان إن للإنسانيه معنى واحـدا موجودا يشترك فيها الأشـخاص و يبقى مع بطلانها و ليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسـد فهو إذن المعنى المعقول المفارق انتهى و نحن بعون الله و توفيقه نذكر أولا وجوه ما قيل فى تأويل كلامه و ما يقدح به فى كل من وجوه التأويل ثم ما هو الحق عندى فى تحقيق الصور المفارقه و المثل.

فنقول قد أول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهيه(۴) المجرده عن اللواحق لكل شى ء القابله للمتقابلات و لا شك أن أفلاطون الـذى أحـد تلاميـذه المعلم الأـول مع جلالـه شـأنه أجـل من أن ينسب إليه عـدم التفرقه بين التجريـد بحسب اعتبـار العقل و بين التجريد بحسب الوجود أو بين اعتبار الماهيه لا بشرط

۱- وجه التسـميه أمران أحـدهما أن أربـاب الأنواع مثالات لما فوقها كأسـمائه تعالى- و صور أسـمائه كالإنسان اللاهوتى مثلا و الآخر أنها أمثله لما دونها من أفراد الأنواع الطبيعه، س ره

۲- هـذه المثـل الإلـهيه ينـال العقل حين إدراكه للكليات كما مر فى مبحث الوجود الـذهنى أن إدراك الكليات مشاهـده النفس المثل النوريه و لكن عن بعيد، س ره

۳- اعتقـدوا أن العلوم الكليه و الـبراهين اليقينيه تؤم نحو هـذه و تنالهـا إذ المقـدمات الكليه تقـام على الكلى و الجزئى لاـ يكون مكتسبـا و على الأمر الدائم لا الداثر و الزائل و هذه المثل و أحوالها هى الكليات الوجوديه الدائمه التى تنال بالحدود و الرسوم و البراهين ذواتها و صفاتها و لكن مراتب النيل متفاوته، س ره

۴- ليس المراد الماهيه المجرده المصطلحه إذ لا وجود لها و لو فى الذهن بل المجرد فى مرتبه ذاتها يعنى ماهيه المطلقه، س ره

اقتران شی ء معها و بین اعتبارها بشرط عدم الاقتران أو الخلط(۱) بین الواحد بالمعنی و الواحد بالعدد و الوجود حتی یلزم من کون الإنسانیه واحدا بالمعنی- کونها واحدا بالعدد و الوجود و هو بعینه یوجد فی کثیرین و الجهل بأن الإنسان إذا لم یکن فی حد ذاته شیئا من العوارض کالوحده و الکثره لزم أن یکون القول- بأن الإنسان من حیث هو إنسان واحد أو أبدی أو غیر ذلک مما هو معاین لحده قولا مناقضا أو الظن(۲) بأن قولنا الإنسان یوجد دائما معناه أن إنسانیه واحده بعینها باقیه کیف و التفرقه بین هذه الأمور و التمییز بین معانیها مما لا یخفی علی المتوسطین من أولی ارتیاض النفس بالعلوم العقلیه فضلا عن أولئک العظماء.

و قال المعلم الثانی فی کتاب الجمع بین رأیی أفلاطون و أرسطو إنه إشاره إلی أن للموجودات صورا فی علم الله تعالی باقیه لا تتبدل و لا تتغیر و بین ذلک بعض(۳) المتأخرین حیث قال إن فی عالم الحس شیئا محسوسا مثل الإنسان مع مادته و عوارضه المخصوصه و هذا هو الإنسان الطبیعی و لا- شک فی أن یتحقق شی ء هو الإنسان منظورا إلی ذاته من حیث هو هو غیر مأخوذ معه ما خالطه من الوحده

۱- هذا علی سبیل إرخاء العنان و التنزل فإن بناء کلامه الأول علی مجرد الماهیه فی المرتبه عن جمیع الأشیاء التی منها الوحده و لو بالمعنی و بالعموم و بناء کلامه هذا علی اتصافها بالوحده و لکن الوحده بالعموم لا بالعدد، س ره

۲- یلزم أن یظن أفلاطون أن معنی قولهم الماهیه المطلقه من الإنسان مثلا موجوده دائما- أنها واحده بالعدد باقیه دائما حیث یقول إن الإنسان العقلی أبدی غیر داثر و یرید به الماهیه المطلقه علی زعم الشیخ مع أن معناه أنها باقیه بتعاقب الأشخاص لأن نسبه الکلی الطبیعی إلی أشخاصه نسبه الآباء إلی الأولاد لا نسبه أب واحد إلیهم فهو متحد بأشخاصه وجودا فوجوده وجودات بالحقیقه، س ره

۳- و لا یخفی أن فی کلام ذلک البعض اضطرابا حیث خلط بین الکلی الطبیعی- و الکلی العقلی لأن بعض الأحکام التی ذکرها یناسب الطبیعی کقوله منظورا إلی ذاته و کالحمل لأنه وظیفه نفس الطبیعه و المفهوم کالتجرد عن التجرد و الإطلاق و کقوله یلزم أن یکون التشخص عارضا خارجیا فإن قولهم بأن التشخص هذیه الماهیه و تعینها لیس أمرا ینضم إلی الماهیه فهو عارض تحلیلی لا- خارجی إنما هو فی الطبیعی و لو أراد العقلی لقال لزم أن لا یکون الکلی کلیا بل شخصیا و حینئذ یکون بیان ذلک البعض کبیان الشیخ و بعضها یناسب الکلی العقلی کقوله متشخص بالتشخصات العقلیه و قوله بأنه موجود فی العقل و هذا هو الأظهر فیحمل قوله منظورا إلی ذاته علی ذاته الموجوده بالوجود العقلی و یصح الحمل بأن الکلی العقلی حقیقه و الأفراد رقائقه و الحقیقه هی الرقائق بنحو أعلی و التجرد عن التجرد و الإطلاق باعتبار أنهما وصف له لیسا فی مقام ذاته البحته و أما لزوم العروض الخارجی فی التشخص للعقلی حینئذ فلا- ینافی لزوم شی ء آخر فهو أیضا واقع من فرض وقوع الکلی العقلی بما هو کلی فی الأعیان یعنی الخارج- و علی هذا کان هذا البیان بیانا آخر غیر بیان الشیخ بل یؤول إلی ما ذکره المصنف قدس سره من أن إدراک الکلیات مشاهده المثل عن بعید و لکن تزییف المصنف قدس سره إیاه ناظر إلی أنه رمیه من غیر رام فإنه جری علی لسان القائل من غیر استشعار و إلی أنه یستقیم فی وجود المثل لنا و لم یصحح وجودها فی أنفسها لعدم قیام الکلیات العقلیه بذواتها بل بالنفوس، س ره

و الكثره و غيرهما من الأعراض الزائده على الإنسانيه و هو المعنى الذى يحمل على كثيرين من زيد و عمرو و الإنسان المجرد عن العوارض الخارجيه المتشخصه بالتشخصات العقليه فحين يحمل العقل الإنسان على زيد و عمرو التفت لا محاله إلى معنى مجرد من العوارض الغريبه حتى إنه مجرد عن التجرد و الإطلاق- فهذا المعنى له وجود لا محاله فإما أن يكون ذلك الوجود فى الخارج أو فى العقل- و على الأول لزم أن يكون المشخص عارضا خارجيا مؤخرا عن الماهيه فى الوجود- فتعين الثانى و هو كونه موجودا فى العقل متشخصا بتشخص عقلى بحيث يمكن أن يلتفت إليه بدون الالتفات إلى تشخصه و هذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا- اتحاديا فيثبت بذلك وجود جواهر عقليه فى العقول يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجيه و هذا هو بعينه مذهب أفلاطون فإن قيل المشهور أن أفلاطون أثبت الجواهر العقليه فى الأعيان بحيث هى ماهيات كليات للأفراد الخارجيه.

قلت لعل مراده بالأعيان العقول(١) فإنها أعيان العالم الحسى و العالم

١- أى عقولنا و هذا ليس فيه استبعاد لأن ما فى عقولنا موجودات مجرده جمعيه دائمه و هى أطوار لعقولنا فهى بأن يكون موجوده أصيله ذوات أظله و الأفراد الطبيعيه ظلالا لها أولى، س ره

الحسی إنما هو ظل لها عنده انتهی کلامه و هذا التأویل مستبعد جدا إذ المنقول عن أفلاطون و الأقدمین و تشنیعات اللاحقین من أتباع أرسطو علی مذهبهم یدل علی أن تلک الصور موجوده فی الخارج قائمه بذواتها لا فی موضوع و محل و قد نقل عنه أنه قال إنی رأیت عند التجرد أفلاکا نوریه و عن هرمس أنه کان یقول إن ذاتا روحانیه ألقت إلی المعارف فقلت من أنت قال أنا طباعک التام و لو لم یکن لکلماتهم دلاله صریحه علی أن لکل نوع موجودا مجردا شخصیا فی العالم الإبداع- لما شنعوا علیهم بما نقله الفارابی من أنه یجب من أقوالهم أن یکون فی العقول(۱) خطوط و سطوح و أفلاک ثم توجد حرکات تلک الأفلاک و الأدوار و أن یوجد هناک علوم مثل علم النجوم و علم اللحون و أصوات مؤتلفه و طب و هندسه و مقادیر مستقیمه و آخر معوجه و أشیاء بارده و أشیاء حاره و بالجمله کیفیه فاعله و منفعله- و کلیات و جزویات و مواد و صور فی شناعات أخر و قال شیخنا و سیدنا و من إلیه سندنا فی العلوم أدام الله علوه و مجده فی بعض کتبه(۲) العقلیه أن القضاء علی ضربین مختلفین علمی و عینی و کما یصح أن یعنی به ظهور فی العلم و تمثل فی العالم العقلی فکذلک یصح أن یعنی به وجود فی الأعیان و علمناک أنه یمتنع اللانهایه بالفعل فی القدر لأن القضاء قرب القضاء و القدر وراء ما لا یتناهی و لا یضیق عن الإحاطه بجمله ما لا نهایه له مجمله و مفصله و هو واسع علیم و أن ما یوجد فی وعاء الدهر و یتم وجوده التدریجی بالفعل فی أفق التغیر و یبقی تحققه بتمامه فی وعاء الدهر بقاء دهریا لا- زمانیا فإنه یجب أن یکون متناهی الکمیه سواء کان فی الآزال أو فی الآباد و أن المادیات

۱- فیه نظر لأنهم لا یثبتون للأعراض أرباب أنواع، س ره

۲- هو الأفق المبین، س ره

لیست فی القضـاء أعنی بحسب الوجود العینی فی وعاء الـدهر الوجودی عنـد رب القضاء و القـدر متأخره عن حصول موادها بل هی و موادهـا بحسب ذلـک فی درجه واحـده- فلو سـمعتنا نقول إن المادیـات إنمـا هی مادیه فی القـدر و فی أفق الزمان لا فی القضـاء الوجودی فی وعـاء الـدهر و فی الحصول الحضوری عنـد العلیم الحق فافقه أنا نعنی بـذلک سـلب سـبق الماده فی ذلک النحو من الوجود لا مفارقه الماده و الانسـلاخ عنها هناک حتی یصـیر المادی مجردا باعتبار آخر و أحق ما یسمی به الموجودات الزمـانیه بحسب وقوعهـا فی القضـاء العینی أی تحققهـا فی وعاء الـدهر المثل العینیه أو القضائیه و الصور الوجودیه أو الـدهریه و بحسب وقوعهـا فی القـدر أی حصولهـا فی أفق الزمـان الأعیـان الکونیه أو الکائنـات القـدریه فهـذا سـر مرموز الحکماء من أهل التحصـیل و إنی لست أظن بإمام الیونانیین غیر هذا السـر إلا أن أتباع المعلم المشائیه أساءوا به الظن و اسـتناموا إلی ما سولته لهم أوهـامهم و قصـروا فی الفحص [و وفروا] و وقروا [و فروا] علی وقیعتهم فی المثـل الأفلاطونیه و عـد مساویها- فلم یکن اعتمالهم إلا لانطفاء نور الحکمه و تفاشی دیجور الظلمه انتهت عبارته.

و حاصـلها أن جمیع المادیـات و الزمانیـات و إن کـانت فی أنفسـها و بقیـاس بعضـها إلی بعض مفتقره إلی الأـمکنه و الأـزمنه و الأوضـاع الموجبه لحجـاب بعضـها عن بعض لکنهـا بالقیـاس إلی إحاطه علم الله تعالی إلیها علما إشـراقیا شـهودیا و انکشافا تاما وجودیا فی درجه واحده من الشهود و الوجود لا سبق لبعضها علی بعض من هذه الحیثیه فلا تجدد و لا زوال و لا حدوث لها فی حضورها لدی الحق الأول- فلا افتقار لها فی هذا الشـهود إلی اسـتعدادات الهیولانیه و أوضاع جسمانیه- فحکمها من هذه الجهه حکم المجردات عن الأـمکنه و الأزمنه فالأقـدمون من الحکماء ما راموا بالمثل المفارقه إلا هـذا المعنی دون غیره لئلا یرد علیهم المحذورات

الشنيعه المشهوره و لك(۱) أن تقول بعد تسليم إن الأشخاص الكائنه التى وجودها ليس إلا وجودا ماديا صح كونها مجرده باعتبار آخر لكن لا ريب فى أنها متعدده فى وجوداتها و المنقول عن أفلاطونيين من أن لكل نوع جسمانى فردا مجردا أبديا دال على وحدتها كما يدل على تجردها كيف و التجرد أيضا مستلزم للوحده كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى فى غايه البعد.

و أول بعضهم المثل الأفلاطونيه إلى الموجودات المعلقه التى هى فى عالم المثال و هو أيضا غير صحيح لما سبق أما أولا فلأن هؤلاء العظماء القائلين بالمثل و الأشباح المعلقه قائلون أيضا بالمثل الأفلاطونيه.

و أما ثانيا فلأن تلك المثل نوريه عظيمه ثابته فى عالم الأنوار العقليه- و هذه الأشباح المعلقه ذوات أوضاع جسمانيه منها ظلمانيه يتعذب بها الأشقياء- و هى صور سود زرق مكروهه يتألم النفوس بمشاهدتها و منها مستنيره يتنعم بها السعداء و هى صور حسنه بهيه بيض مرد كأمثال اللؤلؤ المكنون.

۱- الأولى أن يدفع هذا التأويل بأن كلا من الأنواع الطبيعيه مأخوذه هكذا أى متدليه بالمبادى العاليه و متعلقه جميعا بالحق المتعال إنما هى مقام ظهور تلك المثل النوريه لا مقام خفائها و قاعده مخروط نورها لا رأسه الجامع لما فى القاعده بنحو أبسط و أعلى فكلما أفاده السيد قدس سره من أن الموجودات العينيه بما هى واقعه فى وعاء الدهر لها البقاء الدهرى و الوحده الحقيقيه و أنها المسلوب عنها أحكام الماده و أمثال ذلك مقبوله و لكنها بهذا الاعتبار- يصح أن يقال لها إنها قاعده مخروط نورها و إنها مقام ظهورها و مقام وحدتها فى الكثره لا غير- مع أن لها مقام تنزه و مرتبه جمع جمع و مقام كثره فى وحده أيضا و هى فى ذلك المقام الشامخ مجرده بلا تجريد مجرد و معراه بلا تعريه معر فلم يثبت ذواتها و هذه الماديات مأخوذه بنحو التدلى بالحق و إن كانت دهريه و لكن وعاؤها أدانى الدهر بخلاف ذوات تلك المثل النوريه فإن أوعيه وجودها أعالى الدهر و أما ما ذكره المصنف قدس سره فى الدفع من أنه لا ريب فى أنها متعدده فى وجوداتها فالسيد قدس سره ينادى بأنها بما هى مضافه إلى المبدإ الواحد واحده و من الكلمات المأثوره عن الحكماء أن الأزمنه و الزمانيات كالآن و الأمكنه و المكانيات كالنقطه- بالنسبه إلى المبادى العاليه، س ره

و ذهب الشیخ المتأله المتعصب لأفلاطون و معلمیه و حکماء الفرس موافقا لهم- إلی أنه یجب أن یکون لکل نوع من الأنواع البسیطه الفلکیه و العنصریه و مرکباتها النباتیه و الحیوانیه عقل واحد مجرد عن الماده معتن فی حق ذلک النوع- و هو صاحب ذلک النوع و ربه

و قد استدل علی إثباتها بوجوه.

الأول ما ذکره فی المطارحات

الأول(۱) ما ذکره فی المطارحات و هو أن القوی النباتیه من الغاذیه و النامیه و المولده أعراض أما علی رأی الأوائل فلحلولها فی محل کیف کان(۲) و أما علی رأی(۳) المتأخرین فلحلولها فی محل یستغنی عنها لأن صور العناصر کافیه فی تقویم وجود الهیولی و إلا لما صح وجود العناصر و الممتزجات العنصریه- و إذا کانت الصور کافیه فی تقویم الهیولی لزم أن یکون القوی الثلاثه المذکوره أعراضا و إذا کانت هذه القوی أعراضا فالحامل لها إما الروح البخاری أو الأعضاء- فإن کان هو الروح الذی هو دائم التحلل و التبدل فیتبدل القوی الحاله بتبدل محالها و إن کان الأعضاء و ما من عضو منها إلا و للحراره سواء کانت غریزیه أو

۱- یرد علی الوجه الأول و الثانی من الوجوه الثلاثه أن المشاء لا یأبون عن نسبه الحوادث- التی فی عالم الماده إلی الجوهر العقلی المفارق غیر أن الجوهر المفارقه متساوی النسبه إلی الجمیع فلا بد فی وجود کل خصوصیه من وجود مخصص تتم به العلیه و تصدر به الخصوصیه- و لو کان المخصص أیضا مفارقا عاد المحذور فثبت لزوم وجود مخصص مادی یلزمه وجود الحادث بالضروره و هذا هو المخصص المادی الذی تنسب الحوادث المادیه إلیه مع مشارکه الجواهر المفارق و لا دلیل علی أزید من ذلک، ط مد

۲- لأن الحال و العرض عندهم متساویان و لذا قالوا بعرضیه الصور النوعیه، س ره

۳- فیه نظر لأن تقومها فی الوجود بدون القوی لا یوجب العرضیه لجواز الاحتیاج فی التنوع و العرض هو الحال فی المحل المستغنی فی الوجود و النوعیه جمیعا عن ذلک الحال و لذا قال المشاءون بجوهریه الصور النوعیه یرشدک إلی ما ذکرناه قول الشیخ فی إلهیات الشفاء الموجود علی القسمین أحدهما الموجود فی شی ء آخر ذلک الشی ء الآخر متحصل القوام و التنوع وجودا لا کوجود جزء منه من غیر أن یصح مفارقته لذلک الشی ء و هو الموجود فی موضوع و الثانی الموجود من غیر أن یکون فی شی ء من الأشیاء بهذه الصفه فلا یکون فی موضوع البته و هو الجوهر انتهی، س ره

غريبه عنها عليها سلطنه فالأجسام النباتيه لاشتمالها على رطوبه و حراره- شأنها تحليل الرطوبه فيتبدل أجزاؤها و يتحلل دائما فإذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوه و يتبدل الباقى بورود الوارد من الغذاء فالحافظ(۱) للمزاج بالبدل و المستبقى زمانا يمتنع أن يكون هو القوه و الأجزاء الباطله لامتناع تأثير المعدوم و كذا الحافظ و المستبقى له لا يجوز أن يكون القوه و الأجزاء التى ستحدث بعد ذلك لأن وجودها بسبب المزاج فهى فرع عليه و الفرع لا يحفظ الأصل و لأن(۲) القوه الناميه تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء فى المورد عليه خللا [خلالا] تستلزم(۳) تحريك الوارد و تحريك المورد عليه إلى جهات مختلفه و يسد بالغذاء ما يحلل منه و يلصقه بالأجزاء المختلفه الماهيات و الجهات- فهذه الأفاعيل المختلفه مع ما فيها من التركيب العجيب و النظام المتقن الغريب و الهيئات الحسنه و التخاطيط المستحسنه لا يمكن صدورها عن طبيعه قوه لا إدراك لها و لا ثبات فى النبات و الحيوان و ما ظن أن للنبات نفسا مجرده مدبره فليس بحق و إلا لكانت ضائعه معطله ممنوعه عن الكمال أبدا و ذلك محال ثم القوه المسماه عندهم بالمصوره قوه بسيطه فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيره- فى حفظ الأشخاص و الأنواع و غير ذلك مما هو مذكور فى كتب التشريح

۱- أقول الحافظ و المستبقى له إنما هو القوه الباقيه بقاء تدريجيا اتصاليا لأنها زمانيه لا يمكن لها البقاء الدفعى و أثرها أيضا له البقاء بهذا النحو، س ره

۲- إما عطف على مضمون الكلام السابق و إما عله قبل المعلل و معلله قوله فهذه الأفاعيل المختلفه إلخ فهذا التعليل بمنزله لما الرابطه، س ره

۳- أقول لو أحدثت القوه خللا فكانت مولمه لأن تفرق الاتصال سبب الألم بل تحدث مقدارا تعليميا ثم آخر و هكذا على نحو الاتصال التدريجى و على سبيل التزائد الكمى- و كما أن المقادير المتزائده متصله واحده كذلك كل تمادى فى الأقطار واجد لاتصاله- فليس فيه تحريكات إلى جهات، س ره

و العاقل الفطن إذا تأمل ذلک و ما انضم إلیه من الحکم و عجائب الصنع التی فی کتاب الحیوان و النبات علم أن هذه الأفاعیل العجیبه و الأعمال الغریبه لا یمکن صدورها عن قوه لا تصرف لها و لا إدراک بل لا بد و أن تکون صادره عن قوه مجرده عن الماده مدرکه لذاتها و لغیرها و یسمی(۱) تلک القوه المدبره للأجسام النباتیه عقلا و هو من الطبقه العرضیه التی هی أرباب الأصنام و الطلسمات.

فإن قلت یجوز أن یکون تلک القوه الفاعله لأبداننا و المدبره لها هی نفوسنا الناطقه.

قلنا نحن(۲) نعلم بالضروره غفلتنا عن هذه التدابیر العجیبه و نجدها لا خبر عندنا بأنها متی صارت الأغذیه فی الأعضاء المختلفه المتباینه و لا شعور لنا حین کمال عقلنا بأوان تمیزها بالأخلاط و ذهابها إلی الأعضاء المختلفه و الأوضاع و الجهات و صیرورتها مشکله بالأشکال المختلفه و التخاطیط العجیبه فضلا عن بدو فطرتنا و زمان جهلنا و نقصنا فالفاعل لهذه الأفعال غیر نفوسنا و لیست(۳)

۱- لا حاجه فی إثبات القوی المفارقه التی من الطبقه العرضیه من العقول إلی إبطال القوی المقارنه و الطبائع بل هی وسائط فیض المفارقات فإنها أجل و أعلی من مباشره الأفعال المحدوده الجزئیه الجرمیه فالمقارنات مسخرات بأیدی قدره المفارقات و الکل المسخره بید خالق القوی و القدر علی أن الأفعال العجیبه لا تستلزم العلم و الرؤیه لمبادیها أ لم تر إلی النحل و مسدساته و إلی العنکبوت و مثلثاته و إلی الطبیعه و صنعها الشکل الصنوبری فی النار- و الشکل الکروی فی القطرات و فی أجزاء الأهوائیه التی فی زبد الماء و فی الرغوه تأسیا بأصله و غیر ذلک، س ره
۲- إن أراد عدم علمنا علما ترکیبیا فمسلم و لکن لیس بواجب و إن أراد عدم علمنا و لو علما بسیطا فممنوع کیف و هو نفسه أثبت العلم البسیط الحضوری للنفس بالقوی و أفاعیلها فی مسأله العلم الإلهی، س ره
۳- بلی لیست مرکبه لکن لم لا یجوز أن تکون ذات مراتب متفاضله کالنور الذی عنده حقیقه بسیطه إلا أنها متفاوته بالتمام و النقصان مرتبه منه کالنور الأقهر و مرتبه کنور الشمس و القمر فالنور الأسفهبد له مرتبه فیها فاعل بالرضا و مرتبه فیها فاعل بالقصد و مرتبه فیها فاعل بالطبع و مع ذلک بسیط واحد وحده حقه ظلیه- کیف مد الظل نقش أولیاء است\Z کو دلیل نور خورشید خدا است ، س ره

مركبه لتفعل بجزء و تدرك بجزء آخر

الوجه الثانى أنك إذا تأملت الأنواع الواقعه فى عالمنا هذا وجدتها غير واقعه بمجرد الاتفاقات

و إلا لما كانت(۱) أنواعها محفوظه عندنا و أمكن حينئذ أن يحصل من الإنسان غير الإنسان و من الفرس غير الفرس و من النخل غير النخل و من البر غير البر و ليس كذلك بل هى مستمره الثبات على نمط واحد- من غير تبدل و تغير فالأمور الثابته على نهج واحد لا- يبتنى على الاتفاقات الصرفه ثم الألوان الكثيره العجيبه فى رياش الطواويس ليس كما يقول المشاءون من أن سببها أمزجه تلك الريشه مع أنهم لا برهان لهم على ذلك و لا يمكنهم(۲) تعيين

۱- أى كانت منقطعه و أمكن حينئذ أن يحصل إلخ أى كانت مختلفه متبدله و إذ لا انقطاع و لا تبدل فلها أرباب و مثل هى مباديها و غاياتها فلا- اتفاق بمعنى أنه لا- مبدأ لها و لا بمعنى لا غايه لها و هنا مقدمه أخرى مطويه هى أن هذه الأنواع كثيره متباينه و البارى تعالى واحد من جميع الجهات فلا يمكن أن يكون عدم الاتفاق لأجل استنادها إلى البارى تعالى بلا وسائط و فيه نظر لأنها إذا استندت إلى الجهات التى فى العقل الفعال كما يقوله المشاءون لم يلزم اتفاق- فالصواب فى تقرير كلامه أن مراده ليس محض إثبات الفاعل و الغايه لها بل المساواه فى النوعيه أيضا منظوره فنقول انحفاظ الصوره النوعيه لأفراد نوع لو لم يكن بمثال نورى لكان كالصوره الشخصيه الواقعه بالاتفاق بالماده و عوارضها و لا نظام لها و لا انحفاظ بل لا يقع بالمره فى دار الحركات و الاتفاقات فإذا كان صوره نوع الإنسان مثلا محفوظه فلها فى عالم الإبداع مثال أزلى أبدى هذه ظله انحفاظها به و هى و هو متماثلان كما يرشدك وجه التسميه بالمثل بخلاف ما إذا استندت إلى الجهات التى فى العقل الفعال فإنها مثل الوجوب و الإمكان و علمه بذاته و علمه بمباديه القريبه و البعيده و معلوم أنه لا مساواه و لا مماثله بينها و بين الصوادر، س ره

۲- لا بأس بعدم التعيين إذ لا ضبط للجزئيات و لا كمال للنفس فى معرفه تلك الجزئيات- فيكفى أن الكل قابل مزاجا خاصا و استعدادا مخصوصا لقبول لون مخصوص مضافا إلى نفوذ الأشعه و اختلاطها، س ره

تلک الأسباب للألوان فکیف یحکمون بمثل هذه الأحکام المختلفه من غیر مراعاه قانون مضبوط فی ذلک النوع فالحق عند ذلک ما قاله القدماء إنه یجب أن یکون لکل نوع من الأنواع الجسمیه جوهر مجرد نوری قائم بنفسه هو مدبر له و معتن به و حافظ له و هو کلی ذلک النوع و لا یعنون بالکلی ما نفس تصور معناه لا یمنع وقوع الشرکه فیه و کیف یمکن لهم أن یریدوا به ذلک المعنی مع اعترافهم بأنه قائم بنفسه و هو یعقل ذاته و غیره و له ذات متخصصه لا یشارکها فیه غیره و لا یعتقدون بأن رب النوع الإنسانی أو الفرسی أو غیرهما من الأنواع إنما أوجد لأجل ما تحته من النوع- بحیث یکون ذلک النوع قالبا و مثالا لذلک العقل المجرد فإنهم أشد مبالغه فی أن العالی لا یحصل لأجل السافل الذی تحته بالمرتبه و لو کان(۱) مذهبهم هذا للزم أن یکون للمثال مثال آخر و هکذا إلی غیر النهایه و ذلک محال بل(۲) الذی یعنون به أن رب النوع لتجرده نسبته إلی جمیع أشخاص النوع علی السواء فی اعتنائه بها و دوام فیضه علیها و کأنه بالحقیقه هو الکل و الأصل و هی الفروع(۳)

۱- اعلم أن کلا من الصنم و ربه مثال للآخر و إن أطلق فی الأکثر علی ربه فالمثال فی قوله قالبا و مثالا تعبیر عن الصنم و هاهنا تعبیر عن ربه. إن قلت أی ملازمه بین اعتقادهم هذا و بین عدم انتهاء المثل إلی حد. قلت هذا مذکور فی حکمه الإشراق و بیانه کما فی شرحها للعلامه أنه بناء علی استحاله أن یکون صوره بلا معنی و إذا کان کذلک لزم أن یکون للمثال الذی هو رب الصنم مثال آخر لأنه أیضا صوره شخصیه لا بد أن یکون له معنی و هکذا ثم مراد الشیخ بالقالب هنا مثل الجسد للروح- و مراد المصنف قدس سره به فیما بعد حیث یقول لم یوجد أصحاب الأنواع من المبدع الأول لتکون مثلا و قوالب لما تحتها مثل الهندسه و البرنامج فتفطن، س ره

۲- أی بالکلی فهذا القول متعلق بقوله و لا یعنون بالکلی إلخ قال فی حکمه الإشراق و هو کلی لا بمعنی أنه محمول بل بمعنی أنه متساوی نسبه الفیض إلی هذه الأعداد و کأنه الکلی و الأصل و لیس هذا الکلی ما نفس تصور معناه لا یمنع وقوع الشرکه، س ره

۳- فیه أن هذه القاعده علی ما ینتجه ما أقیم علیه من البرهان لا تقتضی أزید من لزوم تحقق المرتبه الشریفه من الوجود علی فرض تحقق المرتبه الخسیسه منه و أما کون کلتا المرتبتین داخلتین تحت ماهیه واحده نوعیه فلا- فالوجودات النوعیه المادیه تستدعی أو تکشف عن وجودات مجرده سابقه علیها مسانخه لها فی الکمال و أما کون کل وجود مجرد منها مثلا لمسانخه المادی داخلا تحت ماهیه النوعیه فلا هذا و لقد أحس المصنف ره بهذا الإشکال إذ ذکر بعد إیراد الوجوه الثلاثه أنها لا تکفی لبیان کون المثال العقلی من نوع أصنافه مشارکا معها فی الماهیه النوعیه- و مجرد تحقق کمال موجود ماهوی فی موجود آخر لا یوجب اندراج ذلک الموجود الآخر تحت الماهیه النوعیه للأول کما أن العقول العالیه تشتمل علی کمالات الأنواع المادیه مع أنها تغایرها ماهیه- و الواجب تعالی یتحقق فیه کمال الجمیع و لا ماهیه له و قد ذکر المصنف ره فی مواضع من کلامه- أن من الجائز أن یختلف حال مفهوم واحد بعینه بالنسبه إلی مصادیقه فی ذلک کالعلم فإن علم الإنسان الحصولی کیفیه نفسانیه و علم النفس بذاتها جوهر نفسانی و علم العقل بذاته جوهر عقلی- و علم الواجب بذاته المتعالیه عین وجوده الذی لا- ماهیه له و المفهوم فی الجمیع واحد، ط مد

الوجه الثالث استدلالهم علیها من جهه قاعده إمکان الأشرف و الأخس

اشاره

فإن الممکن الأخس إذا وجـد فیجب أن یکون الممکن الأشـرف قد وجد قبله- و برهانه(۱) مـذکور فی کتبه و لما کان عجائب الترتیبات و لطائف النسب واقعه فی العالم الجسـمانی من الأفلاک و الکواکب و العناصـر و مرکباتها و کذلک فی عالم النفوس من العجـائب الروحـانیه و الغرائب الجسـمانیه من أحوال قواهـا و کیفیه تعلقهـا بالأبـدان و لاـ شک أن عجائب الترتیب و لطائف النسب و النظام الواقع(۲) فی العالم العقلی النوری أشرف و أفضل من الواقع فی هذین العالمین الأخیرین فی الوجود فیجب مثلها فی ذلـک العالم کیف و غرائب الترتیب و عجائب النسب فی العالم الجسـمانی أظلال و رسوم لما فی العالم العقلی فهی الحقائق و الأـصول و الأنواع الجسـمانیه فروع لها حاصـله منها ثم القائلون بالمثل الأفلاطونیه لا یقولون للحیوانیه مثال و لکون الشـی ء ذا رجلین مثال آخر و لکونه ذا جناحین مثال آخر

۱- و کذا مذکور فی إلهیات هذه الأسفار، س ره

۲- أی لو وقع بعد ما کان ممکنا بالذات و هکذا معنی قوله کیف و غریب الترتیب إلخ- فلا یتوهم مصادره فی کلامه، س ره

و كذا لا يقولون(۱) لرائحه المسک مثال و للمسک مثال آخر و لا لحلاوه السکر مثال و للسكر مثال آخر بل يقولون إن كل ما يستقل من الأنواع الجسمانيه له أمر يناسبه فی عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من أرباب الأصنام فی عالم النور المحض له هيئات نورانيه [روحانيه] من الأشعه العقليه- و هيئه اللذه و المحبه و العز و الذل و القهر و غير ذلك من المعانی و الهيئات فإذا وقع ظله فی العالم الجسمانی يكون صنمه المسک مع ريحه الطيبه و السكر مع الطعم الحلو أو الصوره الإنسانيه أو الفرسيه أو غيرهما من الصور النوعيه على اختلاف أعضائها و تباين تخاطيطها و أوضاعها على التناسب الموجود فی الأنوار المجرده هذه أقوال هذا الشيخ المتأله فی هذا الباب

و لا شک أنها فی غايه الجوده و اللطافه لكن فيها أشياء

منها عدم بلوغها حد الإجداء

حيث(۲) لم يعلم من تلک الأقوال أن هذه الأنوار العقليه أ هی من حقيقه أصنامها الحسيه حتى إن فردا واحدا من جمله أفراد

۱- أی لا- يقولون برب النوع للعرض مطلقا إذ لو كان هناک عرض لم يكن فی مقام موضوعه و كان للموضوع استعداد ذلک العرض و قوته فكان فی عالم الإبداع قوه و ماده فالعرض متجوهر و قائم بذاته يعنی أن المسلک هناک كان رائحه قائمه بذاتها هذا على التحقيق من المثليه- و أما على مجرد المثاليه بمعنى المناسبه فكما ذكره الشيخ الإلهی من أن هناک بإزاء هذه الأعراض و هيئات عقليه نوريه و هيئات المحبه و اللذه و غير ذلک، س ره

۲- أقول كان وجه الثالث من متمسكات الشيخ المتأله قاعده إمكان الأشرف- فيستنبط منه اتحاد المثل مع أصنامها فی الماهيه لأن المشهور عند المعتبرين لهذه القاعده اشتراط اتحاد ماهيه الشريف و الخسيس حتى يلزم من إمكان الخسيس إمكان الشريف إذ المواد الثلاث من لوازم الماهيات فيجب أن يكون جميع أفراد الماهيه ممكنه لو أمكن فرد منها و واجبه لو وجب و ممتنعه لو امتنع فلو كانا من نوعين لم يجر القاعده فيه إذ يقال حينئذ لم لا يجوز أن يكون عدم صدور الأشرف قبل الأخس لامتناعه و قد نقل المصنف قدس سره عنهم هذا الشرط فی إلهيات هذا الكتاب و أيضا قد قررنا بالمساواه فی النوعيه دليله المذكوره من نفی الاتفاق و أنه لا يحصل البر من الشعير، س ره

كل نوع جسمانى يكون مجردا و الباقى ماديا أم ليس كذلك بل يكون كل من تلك الأنوار المجرده مثالا لنوع مادى لا مثلا لأفراده و المروى عن أفلاطون و تشنيعات المشاءين عليه يدل دلاله صريحه على أن تلك الأرباب العقليه من نوع أصنامه الماديه و يؤيد ذلك تسميه حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع- حتى إن النبته التى يسمونها هوم التى تدخل فى أوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها و يسمونها هوم إيزد(۱) و كذا لجميع الأنواع فإنهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد و ما للأشجار سموه مرداد و ما للنار سموه أرديبهشت- و صاحب الإشراق حمل كلام المتقدمين فى تلك الأرباب و تسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبه و العليه لا على المماثله النوعيه كما يدل عليه قوله فى المطارحات و إذا سمعت أنباذقلس و أغاثاذيمون و غيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم و لا تظنن(۲) أنهم يقولون إن صاحب النوع جسم أو جسمانى أو له رأس و رجلان و إذا وجدت هرمس يقول إن ذاتا روحانيه ألقت إلى المعارف فقلت لها من أنت فقال أنا طباعك التام فلا تحمله على أنه مثلنا انتهى.

و منها أن الرجلين و الجناحين و غير ذلك من الأعضاء إذا كانت من أجزاء ذات الحيوان

كيف يكون(۳) ذات بسيطه نوريه مثالا له سواء أخذت وحدها أو مع هيئاتها النوريه و المماثله بين المثال و الممثل له و إن لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم أن يقع الجوهرى من كل منهما بإزاء الجوهرى من الآخر- و العرضى بإزاء العرضى.

۱- أى يسمون صاحب النوع به بناء على كون إيزد بدلا أو بيانا لهوم لا أن يكون فيه إضافه معنويه لاميه كما لا يخفى، س ره

۲- أقول مراد الشيخ قدس سره نفى الماديه و لواحقها لا نفى المماثله، س ره

۳- فهذا ترق من الأول بأنه كيف يصح على قواعد الشيخ قدس سره المثاليه فضلا عن المثليه و إنما يصحان على قواعدنا من أصاله الوجود و تشكيكه و جواز الحركه الجوهريه و نحو ذلك، س ره

و منها أن تلك الأرباب عنده من حقيقه النور و الظهور

و أصنامها إما برازخ(۱) أو هيئات ظلمانيه و أى مناسبه بين الأنوار و هيئاتها النوريه و بين البرازخ و هيئاتها الظلمانيه كيف و جميع الأنوار المجرده العقليه و النفسيه و المحسوسه الكوكبيه و العنصريه عندهم حقيقه واحده بسيطه لا اختلاف بينها إلا بالشده و الضعف أو بأمور الخارجه و الأنوار العقليه العرضيه(۲) التى هى أصحاب الأصنام آثارها ماهيات متخالفه الذوات كما هو رأيه فى أن أثر الجاعل الماهيه دون الوجود لأنه من الاعتبارات الذهنيه و لا شك أن اختلاف الآثار- إما لاختلاف فى القابل أو لاختلاف فى الفاعل و إذا كان الأثر لا قابل له فهو لاختلاف الفاعل لا محاله و إذا كان آثار العقول مختلفه و ليس الاختلاف بين الآثار بمجرد اختلاف القابل إذ القوابل و استعداداتها من جمله معلولاتها المختلفه مع أنه لا قابل للقوابل و لا لاختلاف تلك الفعاله إذ لا اختلاف بينها إلا بالكمال و النقص فيجب أن يكون اختلاف آثارها أيضا على هذا المنوال و هذا أيضا مما يوقع الطمأنينه فى أن آثار العقول و المبادى الرفيعه التى هى إنيات وجوديه نوريه يجب أن يكون وجودات الماهيات دون معانيها الكليه و أن اختلاف الماهيات المنتزعه عن أنحاء

۱- أى أجسام أو هيئات ظلمانيه كلمه أو لمنع الخلو أو التقسيم من قبيل تقسيم الكل إلى أجزائه لا الكلى إلى جزئياته، س ره

۲- لأنها طبقه متكافئه لا ترتيب على و معلولى فيها كما فى الطبقه الطوليه من العقول ثم إن حاصل هذا الاعتراض إبداء تهافت بين مذهبى الشيخ الإلهى قدس سره من القول بأرباب الأنواع و القول بأصاله الماهيه إذ بمقتضى تطابق العوالم و الأظله و ذوات الأظله ينبغى أن يكون اختلاف الأصناف كاختلاف أربابها بالشده و الضعف لا التباين و ذلك إنما يستقيم إذا كان الوجود أصلا حتى يكون هو حقيقه تلك الأصنام و يكون اختلافها أيضا بالشده و الضعف لا الماهيه التى هى مثار الاختلاف النوعى و حينئذ لا يتأتى التطابق المذكور أو يطرح مذهبه أن الأنوار مراتب حقيقه واحده بل يقول بتخالفها النوعى و هذا ما قال فى الشواهد على أن العقول كلها عنده من نوع واحد و أفراد نوع واحد بالذات لا يجوز أن يكون أفرادا ذاتيه لأنواع كثيره مختلفه الحقائق، س ره

الوجودات إنما هو لأجل اختلاف مراتب الوجودات شده و ضعفا و تقديما و تأخيرا- و تركيبا و وحدانا فللوجودات باعتبار مراتبها و نسبها الواقعه بينها لوازم متخالفه أ ما تنظر إلى العدد و مراتبه المتخالفه الخواص و الآثار مع أنها حصلت من الآحاد و الواحد متشابه فيها فإن للمراتب و النسب خواص عجيبه و آثار غريبه يعلمه أصحاب العلوم العدديه و الصنائع النجوميه

تنبيه:

فالحرى أن يحمل كلام الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانيه فردا كاملا تاما فى عالم الإبداع هو الأصل و المبدأ و سائر أفراد النوع فروع و معاليل و آثار له و ذلك لتمامه و كماله لا يفتقر إلى ماده و لا إلى محل متعلق به بخلاف هذه فإنها لضعفها و نقصها مفتقره إلى ماده فى ذاتها أو فى فعلها و قد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالا و نقصا- و قول بعضهم إن الحقيقه الواحده كيف يقوم بعضها بنفسه و بعضها بغيره و لو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل فى المتواطئه فإن استغناء بعض الوجودات عن المحل إنما هو بكماله و كماله بجوهريته و قوته و غايه نقصه بعرضيته و ضعفه و إضافته إلى محل فلا يلزم من حلول شى ء حلول يشاركه فى الحقيقه المشتركه بعد التفاوت بينهما بالكمال و النقص و الشده و الضعف و علمت(۱) أيضا أن كلا من الأنواع الجسمانيه يتنوع و يتحقق و يتقوم بمحض الصوره النوعيه التى هى متحده مع الفصل الأخير و الماده فى الجميع أمر مبهم وجودها قوه شى ء آخر كما أن الجنس المأخوذ منها ماهيه ناقصه متحده

۱- هذا ترق مما قبله إذ هناك كأنه التزم أن ما عدا الفصل الأخير من الفصول و الأجناس مقومات بالحقيقه للنوع الأخير و هاهنا أشار إلى ما حققه سابقا من أن شيئيه النوع الأخير بالحقيقه بالفصل الأخير و مبدئه و ما عداه بمنزله الشرائط و الآلات ففى الحقيقه هذه الأنواع التى هى أصنام لأربابها حقائقها الفصول الأخيره و الصور البسيطه ففى هذا الإنسان الطبيعى أيضا لا عبره بالهيولويه و الجسميه و النمو و الإحساس بالآلات المتشته و نحوها، س ره

مع الفصل و باقى الصور و القوى و الكيفيات و مبادى الفصول فى المركب بمنزله الشرائط و الآلات و الفروع لذات واحده هى بعينها صنم لصاحب نوعه كما أنها أصنام لأصحاب أنواعها نسبتها إليه نسبه الفروع إلى أصل واحد و كذا الهيئات و النسب و الأشكال التى فيها أظلال لهيئات عقليه و نسب معنويه فى أربابها النوريه- و نسبه صاحب النوع الإنسانى المسمى بروح القدس و هو عقله الفياض عليه إلى أصحاب سائر الأنواع الحيوانيه و النباتيه كنسبه الأصنام إلى الأصنام فهذه الصور النوعيه الماديه كالإنسانيه و الفرسيه و الثوريه و غيرها من الأنواع و إن كانت مفتقره فى عالمنا هذا إلى أن تقوم بماده حسيه فهى غير مفتقره فى العالم العلوى إلى قيامها بذلك بل هى فى ذلك العالم العقلى مجرده عن الماده قائمه بذاتها مستغنيه عما تحل فيه كما أن الصور الذهنيه و هى المأخوذه من الأمور الخارجه أعراض قائمه فى الذهن لا تقوم بذاتها و إن كانت مأخوذه من الجواهر القائمه بذواتها فكذلك يكون حكم صور الأنواع الجسمانيه الحاصله فى الماده من تلك المثل المجرده العقليه الأفلاطونيه فإن للصور المجرده العقليه كماليه فى حد ذاتها و تماميه فى ماهياتها به تستغنى عن القيام فى المحل و أما الصور الجسمانيه التى هى أصنامها فإن لها نقصا يحوج إلى القيام بالمحل لكونها كمالا لغيرها- فلا يمكن أن يقوم بذاتها كالجواهر(۱) الصوريه الموجوده فى الذهن المأخوذه من الأمور العينيه الماديه فإنها و إن كانت مجرده عن الماده فى العقل فهى غير مجرده عن الماده فى الخارج فكذلك يكون حكم الصور العقليه التى هى أرباب الأنواع- فإنها و إن كانت مجرده فى عالم العقل فأصنامها و أظلالها الجسمانيه أعنى الصور النوعيه غير مجرده عن الماده و لا يتوهمن من إطلاقهم المثل على الصور العقليه القائمه بذواتها فى عالم

۱- الصور الذهنيه فى الموضعين متعاكسه الحكم فإنها باعتبار عرضيتها و قيامها بالذهن- كانت فى الأول مشبها بها للصور القائمه بالماده و باعتبار تجردها فى العقل كانت فى الثانى مشبها بها للصور المجرده التى فى عالم الإبداع، س ره

الإله أن هؤلاء العظماء من الفلاسفه يرون أن أصحاب الأنواع إنما وجدت من المبدع الحق- لتكون مثلا و قوالب لما تحتها لأن ما يتخذ له المثال و القالب يجب أن يكون أشرف و أعلى لأنه الغايه و لا يصح فى العقول هذا فإنهم أشد مبالغه من المشاءين فى أن العالى لا يكون لأجل السافل بل عندهم أن صور الأنواع الجسمانيه أصنام و أظلال لتلك الأرباب النوريه العقليه و لا نسبه بينها فى الشرف و الكمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى فى إيجاد الأشياء إلى مثل ليكون دستورات لصنعه و برنامجات لخلقه- و لو احتاج لاحتاج فى إيجاد المثل إلى مثل أخرى إلى غير النهايه.

فإن قلت قد خالفت المعلم الأول حيث يرد على هذا المذهب.

قلت الحق أحق بالاتباع مع أن رده إما على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام أفلاطون و الأقدمين فإن من عادتهم بناء الكلام على الرموز و التجوزات- خصوصا فى هذا المبحث الذى يخرس فيه الفصحاء و تكل منه الأفهام فضلا و شرفا- و إما لشوب(1) حبه للرئاسه اللازم عن معاشره الخلق و خلطه الملوك و السلاطين و إلا فكتابه المعروف بأثولوجيا يشهد بأن مذهبه وافق مذهب أستاده- فى باب وجود المثل العقليه للأنواع و الصور المجرده النوريه القائمه بذواتها فى عالم الإبداع حيث قال فى الميمر الرابع منه- إن من وراء هذا العالم سماء و أرضا و بحرا و حيوانا و نباتا و ناسا سماويين- و كل من فى هذا العالم سماوى و ليس هناك شى ء أرضى البته و قال فيه أيضا إن الإنسان الحسى إنما هو صنم للإنسان العقلى و الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانيه ليس موضع العين غير موضع اليد و لا مواضع الأعضاء كلها

۱- هذا بعيد عن ساحه المعلم الأول الذى أنوار العلوم الحقيقيه منتشره فى العالم به- و بأمثاله من العلماء بالله و الحكماء الأفاضل و بكدهم و بجهدهم و قد ورد فيه أنه كان نبيا جهله أهل زمانه و الذى خالطه من الملوك كأسكندر كان من الملوك الأفاضل أولى الرئاستين، س ره

مختلفه لكنها فى موضع واحد.

و قال فى الميمر الثامن منه أن الشى ء الذى يفعل بها النار هاهنا إنما هى حياه ناريه و هى النار الحقه فالنار إذن التى فوق هذه النار فى العالم الأعلى هى أحرى أن تكون نارا فإن كانت نارا حقا فلا محاله أنها حياه و حياتها أرفع و أشرف من حياه(۱) هذه النار لأن هذه النار إنما هى صنم لتلك النار فقد بان و صح أن النار التى فى العالم الأعلى هى حيه و أن تلك الحياه هى المفيضه القيمه بالحياه على هذه النار- و على هذه الصفه يكون الماء و الهواء هناك أقوى فإنهما هناك حيان كما هما فى هذا العالم إلا أنهما فى ذلك العالم أكثر حياه لأن تلك هى التى تفيض على هذين اللذين هاهنا الحياه.

و قال فيه أيضا أن هذا العالم الحسى كله إنما هو مثال و صنم لذلك العالم- فإن كان هذا العالم حيا فبالحرى أن يكون ذلك العالم الأول حيا و إن كان هذا العالم تاما كاملا فبالحرى أن يكون ذلك العالم أتم تماما و أكمل كمالا لأنه هو المفيض على هذا العالم الحياه و القوه و الكمال و الدوام فإن كان العالم الأعلى تاما فى غايه التمام فلا محاله أن هناك الأشياء كلها التى هاهنا إلا أنها فيه نوع أعلى و أشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حياه و فيها كواكب مثل هذه الكواكب التى فى هذه السماء غير أنها(۲) أنور و أكمل و ليس بينها افتراق كما يرى هاهنا و ذلك أنها ليست جسمانيه و هناك أرض ليست ذات سباخ لكنها كلها عامره و فيها الحيوان كلها و الطبيعه الأرضيه التى هاهنا و فيها نبات مغروس فى الحياه و فيها بحار و أنهار جاريه جريا حيوانيا و فيها الحيوان المائيه كلها

۱- هذه الحياه هى حياه الوجود الساريه فى كل شى ء لا الحياه التى هى مبدأ الدرك و الفعل كما يقال الحى هو الدراك الفعال، س ره

۲- هذا من قبيل الاستثناء من المدح بما يشبه الذم لقوله ع أنا أفصح الناس بيد أنى من قريش ، س ره

و هنـاک هواء و فيه حيوان هوائيه حيه شبيهه بـذلک الهواء و الأشـياء التى هناک کلها حيه و کيف لا تکون حيه و هى فى عالم الحيـاه المحض لاـ يشوبهـا الموت البته- و طبـائع الحيوان التى هنـاک مثـل طبـائع هـذه الحيوانـات إلا أن الطبيعه هناک أعلى و أشرف من هذه الطبيعه لأنها عقليه ليست حيوانيه.

فمن أنکر قولنـا و قال من أين يکون فى العالم الأعلى حيوان و سـماء و سائر الأشـياء التى ذکرناها قلنا إن العالم الأعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الأشـياء- لأنه أبدع(۱) من المبـدع الأـول التـام ففيه کل نفس و کل عقل و ليس هناک فقر و لا حاجه البته لأـن الأشـياء التى هنـاک کلها مملوه غنى و حياه کأنها حياه تغلى و تفور و جرى حياه تلک الأشـياء إنما تنبع من عين واحـده لا کأنها حراره واحـده فقط أو ريـح واحـده فقط بل کلها کيفيه واحـده فيها کل کيفيه يوجـد فيها کل طعم و نقول إنک تجـد فى تلک الکيفيه الواحده طعم الحلاوه و الشـراب و سائر الأشـياء ذوات الطعوم و قواها و سائر الأشـياء الطيبه الروائح و جميع الألوان الواقعه تحت البصـر و جميع الأشياء الواقعه تحت اللمس و جميع الأشياء الواقعه تحت السمع أى اللحون کلها و أصناف الإيقاع و جميع الأشياء الواقعه تحت الحس و هذه کلها موجوده فى کيفيه واحده مبسوطه على ما وصفناه لأن تلک الکيفيه حيوانيه عقليه تسع جميع الکيفيات التى وصـفناه و لا يضـيق عن شـى ء منها من غير أن يختلط بعضـها ببعض- و ينفسد بعضـها ببعض بل کلها فيها محفوظه کأن کلا منها قائم على حـده و قال فى الميمر العاشـر من کتابه إن کل صوره طبيعيه فى هـذا العالم- هى فى ذلک العالم إلا أنها هناک بنوع أفضل و أعلى و ذلک أنها هاهنا متعلقه بالهيولى

۱- هـذا منـاط الجواب أى المبـدع الأـول بسيط الحقيقه ففيه کل أشـياء بنحو أعلى و له الوحـده الحقه الحقيقيه و العالم الأعلى منبعث عن ذاته بذاته ففيه أيضا کل الأشياء بنحو الظليه- و له الوحده الحقه و لکن ظليه، س ره

و هی هنـاک بلاـ هیولی و کل صوره طبیعیه فهی صـنم للصوره التی هناک الشبیهه بها فهناک سـماء و أرض و حیوان و هواء و ماء و نار فإن کان هناک هذه الصور فلا محاله أن هناک نباتا أیضا.

فـإن قـال قائـل إن کان فی العالم الأعلی نبات فکیف هی هناک و إن کان ثم نار و أرض فکیف هما هناک فإنه لا یخلو من أن یکونا هناک إما حیین و إما میتین فإن کانا میتین مثل ما هاهنا فما الحاجه إلیها هناک فإن کانا حیین فکیف یحییان هناک.

قلنـا أمـا النبات فنقـدر أن نقول إنه هناک حی أیضا و ذلک(۱) أن فی النبـات کلمه فـاعله محموله علی حیـاه و إن کانت کلمه النبـات الهیولاـنی حیه فهو إذن لاـ محـاله نفس مـا أیضـا و أحری أن تکون هـذه الکلمه فی النبات الـذی فی العالم الأعلی و هو النبـات الأـول إلاـ أنهـا فیه بنوع أعلی و أشـرف لأـن هـذه الکلمه التی هی فی هـذا النبات إنما هی من تلک الکلمه إلا أن تلک الکلمه واحده کلیه(۲) و جمیع الکلمات النباتیه التی هاهنا متعلقات فأما کلمات النبات التی

۱- المراد بالکلمات فی کلمات المعلم المبادی الفاعله مفارقه کانت أو مقارنه فیشمل مثل الصور النوعیه و إطلاق الکلمات علی الوجودات لیس بعزیز فی کتب المصـنف قـدس سـره- و یوافقه ما فی الکتب الإلهیه و أحادیث الأئمه ع مثل إطلاق الکلمه علی عیسـی ع و مثـل قوله تعـالی قُلْ لَوْ کانَ الْبَحْرُ مِ-داداً لِکَلِماتِ رَبِّی الآیه و مثل نحن الکلمات التامات لأن الکلمه هی المعربه عما فی الضمیر و الوجودات هی المعربه عما فی غیب الغیوب و القوی الفاعله هی المعربه عن القدره الشامله، س ره

۲- و کمال النفس فی سیاحه دیار الکلیات و سباحه بحارها و الکلی وجود محیط بجمیع جزئیاته الغیر المتناهیه و النفس محیطه بـالکلی و أمـا الجزئی فهو شـرق و برق منه- و لاـ کمـال للنفس فی معرفته و لاـ یکون کاسـبا و لاـ مکتسـبا و إنما یکون مرغوبا للنفس الهاجسه بمـدخلیه البـدن فالنبات الجزئی کفاکهه جزئیه تستحسـنه بمـدخلیه حراره کبدک و لولاها لا تطلبه و لا جلوه له علیک فإیاک و التعلق بجمیع ما یکون حسـنه بمـدخلیه بـدنک و قواه ثم إن قوله إلا أنها جزئیه من الاسـتثناء من الـذم بما یشـبه المدح، س ره

هاهنا فكثيره إلا أنها جزئيه فجميع نبات هـذا العالم جزئى و هو من ذلك النبات الكلى و كلما طلب الطالب من النبات وجده فى ذلك النبات الكلى.

فإن كان هـذا هكـذا قلنا إنه إن كان هـذا النبات حيا فبالحرى أن يكون ذلك النبات حيا أيضا لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحق فأما هـذا النبات فإنه نبات ثان و ثالث(۱) لأنه صـنم لـذلك النبات و إنما يحيى هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيـاته و أما الأرض التى هناك إن كانت حيه أو ميته فإنا سـنعلم ذلك إن نحن علمنا ما هـذه الأرض لأنه صـنم لتلك فنقول إن لهذه الأرض حياه ما و كلمه فاعله فإن كانت هذه الأرض الحسـيه التى هى صنم حيه فالحرى أن تكون تلك الأرض العقليه حيه و أن تكون هى الأرض الأولى و أن تكون هذه الأرض أرضا ثانيه لتلك الأرض شبيهه بها و الأشـياء التى فى العالم الأعلى كلها ضياء لأنها فى الضوء الأعلى و لـذلك كان كل واحـد منها يرى الأشـياء(۲) كلهـا فى ذات صاحبه فصار لـذلك كلها فى كلها و الكل فى الواحد منها و الواحد منها هو الكل و النور الذى يسنح عليها لا نهايه له فلذلك صار كل واحد منها عظيما انتهت عباراته النوريه و كلماته الشـريفه بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصـى و إصلاح يعقوب بن إسحاق الكندى و فيها تصريحات واضـحه بوجود المثـل الأفلاطونيه و أن للأشـياء الكونيه صوره نوريه عقليه فى عـالم العقـل و إياهـا يتلقى الإنسـان حين إدراكه للمعقولات الكليه و إن كان إدراكه لها لأجل تعلقه بالبدن و الكدورات و الظلمات إدراكا ناقصا كإدراك البصـر شـيئا بعيدا فى هواء مغبر مغيم و لذلك السبب يرى الإنسان الأمور العقليه التى هى إنيات محضه

۱- إن عد النبات الذى فى عالم المثال المقدارى، س ره

۲- و نظيره بوجه هاهنـا العقول الصاعـده و قلوب أربـاب العلم و العرفان فإن عقائـدهم واحـده و قبلتهم واحـده بل عقائـد جميع الكمل من آدم ع إلى الخاتم ص واحـده- S\ متحـد جانهاى شـيران خداست و المؤمن مرآت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات صاحبه و كذا الأشياء فيه، س ره

متشخصه بذواتها و أنوار صرفه واضحه بأنفسها مبهمه كليه محتمله الصدق عنده على كثيرين كرؤيه شبح يراه من بعيد فيجوز كونه إنسانا أو فرسا أو شجرا إلا أن هاهنا من جهه تعين الوضع لذلك الشبح لم يجوز إلا كونه واحدا من المختلفات أيها كان و هناك يحتمل عنده كون المدرك العقلى كثيره بالعدد صادقا عليها لعدم الوضع و بالجمله مناط الكليه و العموم ضعف الوجود و وهنه و كون الشى ء شبحى الوجود سواء كان بحسب ذاته و ماهيته أو بحسب قله تحصله عند المدرك بعد أن لا يكون ماديا محسوسا و ذلك لكلال القوه المدركه و قصورها عن إدراك الأمور الوجوديه النوريه و المعقولات الشعشعانيه بلا حجاب و امتراء غشاوه و عماء لأجل التعلق بعالم الهيولى و الظلمات.

إجمال فيه إكمال:

قد ورد فى كلام القدماء و شيعتهم الحكم بوجود عالم عقلى مثالى يحذو حذو العالم الحسى فى جميع أنواعه الجوهريه و العرضيه.

فمنهم من حمله على العالم المثالى الشبحى المقدارى- و منهم من قال إنه إشاره إلى الصور التى فى علم الله القائمه بذاته تعالى- كما اشتهر عن المشاءين و أن قيام الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء عباره عن قيامها بذات باريها عز اسمه الذى هو أقرب إليها و أقوم فى تحصلها عن نفسها- لأن نسبتها إلى ذاتها بالإمكان و نسبتها إلى قيومها بالوجوب.

و منهم من قال إنه إشاره إلى رب النوع و صاحب الطلسم فإن لكل نوع جرمى و طلسم برزخى عقلا يقومه و نورا يدبره و ليس كليتها كما وقع فى كلامهم- باعتبار صدقها على كثيرين فإنها غير صادقه على جزئيات الأجرام و أشخاص البرازخ لكونها مفارقات نوريه و عقولا قادسه و إنما كليتها باعتبار استواء نسبه فيضها إلى جميع أشخاص طلسمها النوعى.

و منهم من ذهب إلى أنه إشاره إلى هـذه الصور الهيولانيه فى هـذا العالم باعتبار حضورها و ظهورها عنـد المبـدإ الأول و مثولها بين يـديه و عـدم خفائها و غيبوبتها بـذواتها عن علمه إذ هى بهـذا الاعتبار كأنها مجرده من المواد و الأزمنه و الهيئات الحسيه و الغشـاوات المـاديه لعـدم كونهـا حجابـا عن شـهودها و وجودهـا لـدى البـارى- فهى بـذواتها معقوله له تعـالى كسائر الكليات و المجردات متمثله بين يديه.

أقول(۱) و الأـظهر أن أولئـك الأكـابر من الحكمـاء و الأعاظم من الأولياء المتجردين عن غشاوات الطبيعه الواصـلين إلى غايات الخليقه حكموا بـأن الصور المعقوله من الأشـياء مجرده قائمه بـذواتها و إياها يتلقى العقلاء و العرفاء فى معقولاتهم و معارفهم إذ لها وجود(۲) لا محاله فهى إما قائمه بذواتها أو حاله فى

۱- إنما لم يتعرض فى هـذا الإجمال بعد التفصـيل لتأويل الشـيخ للمثل لغايه بعده عند المصـنف قدس سـره و لا لما ذكره بعض المتـأخرين لأـنه كما مر إن أراد الماهيه المطلقه رجع إلى تأويل الشـيخ فكان مثله فى البعـد و إن أراد الكلى العقلى رجع إلى ما ذكره المصنف قدس سره هنا فى المال، س ره

۲- و هـذه حجه أخرى أقامهـا المصـنف ره على وجود المثـل العقليه غير الحجـج الثلاـث التى أقامهـا فى أول الفصـل نقلاـ عن صـاحب الإشـراق و خلاصـتها أن الصور المعقوله الكليه- التى يـدركها الإنسان موجوده بالضـروره و لا يخلو إما أن تكون قائمه بذاتها أو بغيرها و على الثانى إما أن تقوم بجزء مادى منا أو بنفوسـنا أو بجوهر مجرد خارج من ذواتنا- و جميع الشقوق باطله إلا الأـول منها فهى قائمه بـذواتها و حيث كانت موجوده فى ذواتها فهى متشـخصه خارجا و إذ تصـدق عليها حـدود الأنواع الماديه فكل واحـد منها فرد مجرد من نوع- تصـدق عليه ماهيته هـذا. و فيه أن هناك شـقا آخر غير الشـقوق الأربعه المذكوره و هو أن تكون هـذه الصور الكليه موجودا مجردا واحـدا قائمـا بـذاته و يكون الاختلاـف و الكثره ناشـئا من نـاحيه إدراكنـا لاـ من نـاحيه المـدرك و ذلـك بـأن نـدرك جزئيـات الأـنواع الماديه و يحصل لنا بسـببه استعداد الاتصال بجوهر عقلى فيه جميع الكمالات الوجوديه التى فى عالم الماده فندركه بعلم حضورى- لكن مع اختلاف ما فى الإدراك من جهه اختلاف الاسـتعدادات الحاصله من إدراك الجزئيات الماديه المختلفه نظير انتزاع المفاهيم المختلفه من ذات الواجب جل ذكره على وحـدتها الحقه فذاته تعالى بحت الكمـال و محض الوجود غير أنـا نجـد فيما عنـدنا صـفه وجوديه كماليه نسـميها علما مثلا و نرجع إليه تعالى فنجـده عنـده فننتزعه منه ثم نجـد فيمـا عنـدنا الكمال الـذى هو القـدره- و نسـتعد بـذلك استعدادا جديـدا فنعود إليه تعالى فننتزع منه مفهوم القـدره و هكـذا فى الحياه و السـمع و البصـر و غير ذلك فيتحصل من ذلك اختلاف مفاهيم الصـفات مع كون الـذات المتعاليه بحت الكمال الـذى لا ميز فيه لصـفه كماليه من أخرى و إنما نشأ الاختلاف من ناحيه اختلاف إدراكنا- لاختلاف الاسـتعدادات المكتسبه فليجز مثل ذلك فى إدراكنا الصور النوعيه المختلفه- من الإنسان و الفرس و الغنم و غير ذلك بالاتصال بالعالم العقلى المجرد و لاـ يوجب هـذا الاـنتزاع كون المفهوم المنتزع مـاهيه للمنتزع منه حتى يلزم اجتماع ماهيات متبائنه فى واحـد حقيقى بل إنما تنشأ الماهيه من نسـبه هذا المدرك الموجود فى ظرف الإدراك إلى الفرد المادى الخارجى- و مشاهده أنها خاليه عن آثار الأفراد فتصير على هذه النسبه مفاهيم لا تترتب عليها آثار الخارج- أى ماهيه متساويه النسبه إلى الوجود و العدم ثم تحمل بعنوان الذاتيه على الأفراد الماديه فتصير ماهيات نوعيه أو جنسيه جوهريه أو عرضيه، ط مد

محل إدراكى منا و الثانى باطل و إلا لما غاب عن محله الذى هو النفس و لا سيما إذا كانت من النفوس المشرفه الزكيه و لا كيفيه حلولها فيه.

فإن قيل إنها حين غيبوبتها عن النفس ليست قائمه بها موجوده فيها بل يكون قيامها دائما بجوهر عقلى مفارق و هو خزانه المعقولات فيدركها حين اتصالها به و توجهها إليه و استحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها.

قلنا مع الإغماض عما مر(١) من مفاسد ارتسام صور الحقائق فى النفس- يلزم انتقاش جوهر عقلى بصور الحقائق و الأنواع المتكثره المتكافئه الوجود فى مرتبه واحده على سبيل الإبداع و ذلك باطل لأن انتقاش المبادى العقليه بصور ما تحتها لا يجوز أن يستفاد مما تحتها و إلا لزم انفعال العالى عن السافل و استكماله به و القدماء أشد مبالغه فى استحاله هذا من المشاءين أتباع المعلم الأول فبقى أن يفيض عليها مما فوقها و ذلك يؤدى إلى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض

١- فى مبحث الوجود الذهنى من كون صوره واحده جوهرا و عرضا بل جوهرا و كيفا أو كما و كيفا إلى غير ذلك من المفاسد و بالجمله مفاسد الارتسام فى النفس يلزم على الارتسام فى العقل، س ره

أو حصول صور الأشياء فی ذاته تعالی علوا کبیرا و جمیع(۱) هذه الأمور مستقبح عند حکماء الإشراق.

و أیضا یجب علی ذلک التقدیر أن لا یغیب عن النفس حین إدراکها لذواتها- و التفطن لحقائقها محلها و کیفیه حلولها فیه فإن العلم لیس إلا عدم الغیبه عن الذات المجرده و محل الأمور الغیر الغائبه غیر غائب اتفاقا بل ضروره و کذا کیفیه حلولها فی محلها التی هی نحو وجودها فرضا فظهر وجود أمور کلیه قائمه بذواتها- لا فی محل منطبقه علی جزئیاتها المادیه و کلیاتها إذا أخذت لا بشرط التجرد و اللاتجرد- و إذا جرد الجزئیات عن المواد و قیودها الشخصیه و صفاتها الکونیه الحسیه و بالجمله اشتراکها کاشتراک الصور(۲) القائمه بالعقل و کلیتها ککلیتها بلا استلزام شی ء من المفاسد و ما ذکر فی الکتب لامتناع وجود الکلی بما هو کلی فی الخارج فجمیع ذلک بعینه قائم فی امتناع وجوده فی العقل أیضا

۱- أقول لا تفاوت فی ورود هذه الأمور بین قیام هذه الصور المتکافئه بجوهر عقلی- و بین قیامها بذواتها الذی یقول به المصنف قدس سره فإنه أیضا یؤدی إلی صدور الکثیر عن الواحد المحض إن کان صدورها عنه بجهه واحده هی محض ذاته البسیطه أو إلی حصول صور هذه الأشیاء فی ذاته و إن تمسک بالجهات العدیده التی فی العقول الطولیه من جهات الإشراقات و المشاهدات و جهات العز و الذل و القهر و الحب لکل بالنسبه إلی الآخر نتمسک نحن أیضا بها. و الجواب أن تلک الصور علوم تلک المبادی فهی متکافئه مع الجهات التی هی الإشراقات و الشهودات و غیرها و الجهات الفاعلیه لا بد أن تکون متقدمه فإذن لا تکون جهات مکثره لصور فی ذاتها. و إن قیل إن تلک الصور مرتسمه فیها بترتیب سببی و مسببی کما یقول المشاءون لا یسلمه الإشراقیون لتکافؤ کثیر من الصور کما أشار إلیه المصنف قدس سره أن صور الحقائق و الأنواع متکافئه الوجود، س ره

۲- أی اشتراک الصور القائمه بذواتها عند المصنف قدس سره کاشتراک هذه الصور القائمه بالعقل عندهم لا أن هناک طائفتین من الصور نظیر ما یقول بعض أهل الکلام الفارق- بین الحصول فی العقل و القیام به کما مر، س ره

عقده و فک:

قد ذكر الشيخ فی إلهيات الشفاء لإبطال وجود المثل و التعليميات هذا القول إنه إذا كان فی التعليميات تعليمی مفارق للتعليمی المحسوس فإما أن لا- يكون فی المحسوس تعليمی البته أو يكون فإن لم يكن فی المحسوس تعليمی وجب أن لا يكون مربع و لا مدور محسوس و إذا لم يكن شی ء من هذا محسوسا فكيف السبيل إلی إثبات وجودها بل إلی مبدإ تخيلها فإن مبدأ تخيلها كذلك من الموجود المحسوس حتی لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا(۱) أنه لا- يتخيل بل لا يعقل شيئا منها علی أنا(۲) أثبتنا وجود كثير منها فی المحسوس و إن كانت طبيعه التعليميات قد توجد أيضا فی المحسوسات- فيكون لتلك الطبيعه بذاتها اعتبار فيكون ذاتها إما مطابقه بالحد و المعنی للمفارق- أو مباينه له فإن كانت مفارقه له فيكون التعليميات المعقوله أمورا غير التی نتخيلها أو نتعقلها و نحتاج فی إثباتها إلی دليل مستأنف ثم نشتغل بالنظر فی حال مفارقتها و لا يكون ما عملوا عليه من الإخلاد إلی الاستغناء عن إثباتها و الاشتغال بتقديم الشغل فی بيان مفارقتها عملا يستنام إليه و إن كانت مطابقه مشاركه له فی الحد فلا- يخلو إما أن يكون هذه التی فی المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها و حدها فكيف يفارق ما له حدها و إما أن يكون ذلك أمرا يعرض لها بسبب من الأسباب- و تكون هی معروضه لذلك و حدودها غير مانعه عن لحوق ذلك إياها فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير ماديه و من شأن هذه الماديه أن يفارق و هذا هو خلاف ما عقدوه و بنوا عليه أصل رأيهم و أيضا فإن هذه الماديه التی مع العوارض إما أن تحتاج إلی مفارقات غيرها لطبائعها فيحتاج المفارقات أيضا إلی أخری و إن كانت

۱- كما قيل إنه من فقد حسا فقد علما، س ره

۲- فإنا إذا فرضنا خطا مستقيما محدودا و أثبتنا أحد طرفيه و أدرنا الطرف الآخر- حتی عاد إلی موضعه الأول فلا محاله يحصل هنا دائره حقيقيه و أثبتوا كثيرا من الأشكال بالدائره، س ره

هذه إنما يحتاج إلى المفارقات لما عرض لها حتى لو لا ذلك العارض لكانت لا تحتاج إلى المفارقات البته و لما كان(۱) يجب أن يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشـى ء يوجب وجود أمر أقدم منه و غنى عنه و يجعل المفارقات محتاجه إليها حتى يجب لهـا وجود فـإن لم يكن الأـمر كـذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هـذا العارض فلم يوجب العارض فى غيرهـا و لاـ يوجب فى أنفسـها و الطبيعه متفقه- و إن كـانت غير محتـاجه إلى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه و لا مبادى أولى و يلزم أن يكون هذه المفارقات ناقصه فإن هذا المقارن يلحقه من القوى و الأفاعيل ما لا يوجد للمفارق و كم الفرق(۲) بين شكل إنسانى ساذج و بين شكل إنسانى حى فاعل انتهى كلامه بألفاظه.

أقول و خلاصه حجته الأولى أن الحقيقه الواحده التى هى ذات حد واحد و ماهيه واحده لا يختلف أفرادها فى التجرد و التجسـم و الغنـاء و الحـاجه إلى المـاده و المعقوليه و المحسوسـيه و لاـ شك أن كلامه إنما يكون تماما فى المتواطئه من الماهيات- دون المشككه.

۱- و ذلك لأن المفروض أن المقارنات و المفارقات طبائعها متفقه فكما لو لا العارض لما كان للمقارنات وجود فكذلك لولاه لمـا كان للمفارقات وجود لأن احتياج تلك فى الوجود إلى العارض احتياج هـذه أو المراد أن يكون العارض مستدعيا لوجوب تحقق العله و الحال أنه يجب تحققها فى المرتبه المتقـدمه يعنى فى مرتبه قبل مرتبه ذات المعروض إذ المعلول بـذاته محتاج إلى العله، س ره

۲- أقول الأـمر بـالعكس فكم من فرق بين مـاهيه إنسـانيه موجوده بوجود جبروتى- بـل لاهوتى علم و عالـم و معلوم و بين ماهيه إنسـانيه موجوده بوجود طبيعى و قس عليه ثم كم من فرق بين جهـات فـاعليه للأـنواع هى مثـل الوجوب و الإمكـان و المـاهيه و غيرهـا مفرده أو مشـفوعه بالأوضـاع كما قالوا فى العقل الفعال و بين جهات فاعليه هى أمثله الأنواع بنحو أتم و أكمل فالماهيات تلحظ هناك بوجود يليق بعالم الجمع لا بما هى محض مفاهيم حتى تكون كأشكال ساذجه، س ره

و أيضا(۱) يتوقف على أن الذات أو الذاتى بما هى ذات أو ذاتى لا يتفاوت فى حقيقتها و ماهياتها و قد مر حال ذلك كيف و هو أول المسأله فى هذا المقام- و بناء البحوث عليه و كثير من قواعد المتقدمين مبنيه على تجويز كون حقيقه واحده بنفس ذاتها كامله غنيه و ناقصه فقيره لا- بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها و فقرها أو غنائها بل الغنى منها يكون غنيا لذاته و الفقير فقيرا لذاته فمن جعل ذات الفقير- جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستأنف فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه إلى جاعل لا لأجل كونه فقيرا و محتاجا أى من جهه حمل هذا المعنى عليه و نقاوه حجته الثانيه أن أفراد حقيقه واحده لا يكون بعضها سببا و بعضها مسببا لذاتها- و أن المعلول إذا كان لذاته معلولا لفرد آخر من نوعه يلزم أن يكون ذلك الآخر أيضا معلولا لفرد آخر و هكذا يعود الكلام إلى أن ينتهى إلى الدور أو التسلسل المستحيلين- و هذا أيضا يبتنى على استحاله كون الطبيعه المتفقه متفاوته فى التقدم و التأخر- و الأوليه و عدمها و الغنى و الافتقار.

و اعلم أن المنقول عن أفلاطون و حكماء الفرس و القدماء من اليونانيين القول بمفارقه النوعيات و تجرد الصور الجوهريه لحقائق الأجسام الطبيعيه و أما التعليميات فإنها عندهم ماديات فى وجودها البته و إن فارقت الماده فى الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا فى ماده و برهانه على ما سيجى ء أنه لو كان(۲) مجردا لكان إما

۱- الفرق بينه و بين ما قبله أن فى ما قبله يدفع الحجه بعدم تماميتها فى المشكك الذى يقول به الكل إذ الكل متفقه على أن الكلى إما متواط أو مشكك أى يقع فيه التفاوت و إن لم يقع به التفاوت كما مر و هنا يدفع بالتشكيك الذى يقول به الإشراقيه أى الذات و الذاتى يكون ما فيه التفاوت و ما به التفاوت و بعباره أوضح يتم الحجه لو كان للطبيعه مثل البياض درجه واحده متواطئه فى أفراده و أما إذا كان مثل بياض العاج و التبن فلا يتم، س ره

۲- فيه أولا- أن التناهى و اللاتناهى من خواص الكم و هاهنا قد فرض تجرد المثالى كتجرد العقول لأن الكلام فى المفارقات التى فى عالم المثل النوريه إلا أن يقال إنه و إن فرض مجردا- إلا أنه كم و بعد مجرد فبلحاظ أنه بعد يصح أن يصف بالتناهى و اللاتناهى و إن لم يصح وصفه بهما بالذات من حيث التجرد و ثانيا أنه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع وجود بعد شبحى فى عالم المثال أيضا بل التناهى و اللاتناهى أليق به كما لا يخفى مع أن الإشراقيين قائلون بوجود بعد قائم لا فى ماده فى عالم المثال المجرد تجردا برزخيا و قائلون بعدم تناهى الموجودات المثاليه الشبحيه و لا يجرى فيها بيان استحاله لا تناهى الكميات لعدم كونها من المتحركات و ذوات الأوضاع و لا ترتيب على و معلولى بينها على أنها غير متناهيه عددا لا أنه فيها بعد متصل واحد غير متناه مساحه و فى حكمه الإشراق و شرحها أن الأشباح المجرده- أى الموجوده فى عالم المثال يتصور فيها اللانهايه لا كما أى كاللانهايه التى يمنعها البرهان- إذ لا يمكن منها أى من تلك الأشباح التى هى الصور المعلقه ايتلاف بعد واحد لا يتناهى ممتد لأن تلك الأشباح و إن كانت غير متناهيه لكن لا ترتب لها و لا تركب بعد غير متناه منها انتهى، س ره

متناهيا أو غير متناه و الثانى باطل لما سيأتى من بيان استحاله عدم تناهى الكميات القاره(۱) و غير القاره لا لما فى الشفاء من أن عدم تناهيه عند التجرد إما لأنه مجرد طبيعه فيلزم أن يكون كل بعد غير متناه و إن لحقه لتجرده عن الماده كانت الماده مفيده الحصر و الصوره و كلا الوجهين محال لما علمت من عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا و نقصانا و الكميات من هذا القبيل و الأول أيضا مستحيل لأن انحصار البعد حين تجرده فى حد محدود و شكل مقدر لا يكون إلا لانفعال عرض له من خارج طبيعته و الانفعال كما ستعلم من عوارض الماده بالذات فيكون غير مفارق- و قد فرضناه مفارقا هذا خلف و الحجتان المذكورتان و إن أوردهما الشيخ على القائلين بمفارقه التعليميات لكنهما بعينهما جاريتان من قبله فى إبطال الصور المفارقه- واردتان بحسب أسلوبه على هذا المذهب و لذلك نقلناهما و أجبنا عنهما بما يوافق رأى القائلين بالمثل الأفلاطونيه و الصور المفارقه

۱- فيه أن هذا خلاف ما قاله القوم و ما قال هو نفسه فى مواضع أخرى من أنه لا يتقدم على الزمان عدم سابق إلا البارى تعالى و كلماته التامات اللهم إلا أن يكون مراده التجدد الذاتى- و أن كل جزء من الزمان محفوف بالعدمين السابق و اللاحق و إن كان فيضه تعالى و جوده غير منقطع، س ره

تلويح استناری:

لعلک إن كنت أهلاـ لتلقى الأسرار الإلهيه و المعارف الحقه- لتيقنت و تحققت أن كل قوه و كمال و هيئه و جمال توجد فى هذا العالم الأدنى فإنها بالحقيقه ظلال و تمثالات لما فى العالم الأعلى إنما تنزلت و تكدرت و تجرمت بعد ما كانت نقيه صافيه مقدسه عن النقص و الشين مجرده عن الكدوره و الرين متعاليه عن الآفه و القصور و الخلل و الفتور و الهلاك و الدثور بل جميع صور الكائنات و ذوات المبدعات آثار و أنوار للوجود الحقيقى و النور القيومى- و هو منبع الجمال المطلق و الجلال الأتم الأليق الذى صور المعاشيق و حسن الموجودات الروحانيه و الجسمانيه قطره بالنسبه إلى بحر ذلك الجمال و ذره بالقياس إلى شمس تلك العظمه و الجلال و لو لا أنواره و أضواؤه فى صور الموجودات الظاهريه لم يكن الوصول إلى نور الأنوار الذى هو الوجود المطلق الإلهى فإن النفس عند افتنانها بالمحبوب المجازى الذى هو من وجه(۱) حقيقى تتوجه إلى المحبوب الحقيقى المطلق الذى هو الصمد لكل شى ء و الملجأ لكل حى و تتولى جنابه الكريم منبع الأنوار و معدن الآثار فيحصل لها الوصول إلى الحضره الإلهيه و يتنور باطنها بنوره- فتدرک الأمور الكليه و الصور المفارقه العقليه لصيرورتها حينئذ عقلا مدركا للكليات- أ لا ترى أن آثار أنواره التى ظهرت فى عالم الملک و تنزلت عن مراتبها الروحانيه العقليه و لاحت فى صور الجزئيات و اتسمت بالحسن و اللطافه و الغنج و الدلال- مع أنها ضعفت بصحبه الظلمه الجسميه و تكثفت بالكثافه الماديه بعد نقائها و صفائها و تجردها كيف تدهش العقول و تحير الألباب و أصحابها و توقع فى الفتن و المحن

۱- و لا سيما المحبوب المجازى الذى هو الإنسان الكامل المكمل و ذلک الوجه الذى هو به حقيقى هو عدم رؤيه المظهر إلا فانيا فى الظاهر فكأنما خمر و لا قدح و من هنا قال ص: اخترت من دنياكم ثلاثا الحديث أو ما ذكر من التوجه إلى المحبوب الحقيقى إنما هو فى الحقيقه و أما فى الظاهر و بحسب استشعاره فهو متوجه إلى الصوره و يندر من يرى الشمس فى الماء- فضلا عن أن يرى الشمس خاصه و لا خبر له عن الماء، س ره

طلابها فما ظنک فی الجمال المطلق الذاتی و النور الساطع الإلهی الذی فی غایه العظمه و نهایه الکبریاء و الکمال المدهش للعقول و القلوب من وراء سبعین ألف حجاب نورانی و ظلمانی

کما روی عن رسوله ص: أن لله سبعین ألف حجاب من نور(۱) و ظلمه لو کشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهی إلیه بصره من خلقه

و تفطن مما

قاله ع: إن هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعین ماء ثم أنزلت

و قس(۲) النور علیها فی استنارته و احتجابه إذ لولاه لما کان للعالم وجود و لا ذوق و لا شهود لاحتراقه و اضمحلاله من سطوعه فکما أن حراره هذه النار الجسمانیه التابعه لصورتها النوعیه شرر من نار قهر الله المعنویه بعد تنزلها فی مراتب کثیره کتنزلها فی مرتبه النفس بصوره الغضب إذ ربما یؤثر شده الغضب فی إحراق الأخلاط مع رطوبتها- ما لا یؤثر النار فی الحطب مع سوره اللهب و من هذا یعلم أن کل مسخن لا یجب أن یکون حارا فکذلک الأنوار المحسوسه من النیران و الکواکب أظلال و أشباح لأنوار لطف الله المعنویه و آثار لأضواء ملکوته و أشعه جماله بعد حبوطها فی منازل أمره و خلقه.

إیقاظ عقلی:

لا یخفی علی من تنور قلبه و استضاء عقله بعد التأمل فیما مر من القواعد و الأصول أن الغرض الأقصی فی وجود العشق فی جبله النفوس و محبتها لشمائل الأبدان و محاسن الأجسام و استحسانها زینه المواد و الأجرام إنما هو تنبیه لها من نوم الغفله و رقده الجهاله و رئاضه لها من تخریج الأمور الجسمانیه و الأصنام الهیولانیه إلی المحاسن الروحانیه و الفضائل العقلانیه

۱- الحجب النوریه هی المفارقات العقلیه و النفسیه و الحجب الظلمانیه هی المقارنات الجسمیه و النکته للعدد قد ذکرتها فی موضع آخر، س ره

۲- و لنعم ما قال المولوی- \S نار تو اینست نورت چون بودZ\ ماتمت اینست سورت چون بودZ\، س ره

و الأنوار الإلهيه و دلاله على معرفه جواهرها و شرف عنصرها و محاسن عالمها و صلاح معادها و ذلك لأن جميع المحاسن و الفضائل و كل الزينه و المشتهيات المرغوب فيها اللواتى ترى على ظواهر الأجرام و جلود الأبدان إنما هى أصباغ و نقوش و رسوم صورتها أرباب أنواعها و ملائكه تدابيرها فى المواد و الأسطقسات قد زينت بها كيما نظرت النفوس إليها حنت إليها و تشوقت نحوها و قصدت لطلبها بالنظر إليها و التأمل لها و استنبطت خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس و تعرفت لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات و تفطنها بالعقليات من الحسيات و رفضها الدنيا لأجل الآخره كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم و المحاسن فى ذاتها و اتصلت بها و تمثلت لديها حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانيه عن مشاهده الحواس بقيت تلك الصور المعشوقه المحبوبه مشاهده لها مصوره فيها لها صوره روحانيه نقيه صافيه باقيه معها معشوقاتها متصله بها اتصالا معنويا لا يخاف فراقها و لا تغييرها فيستغنى حينئذ بالعيان عن الخبر و البيان و يزهد عن ملاقاه الألوان و يتخلص عن الرق و الحدثان و الدليل على صحه ما قلناه يعرفه من عشق يوما لشخص من الأشخاص ثم تسلى عنه أو فقده مده ثم إنه وجده من بعد ذلك- و قد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن و الجمال و تلك الزينه و المحاسن- التى كان يراها على ظاهر جسمه و سطوح بدنه فإنه متى رجع عن ذلك فنظر إلى تلك الرسوم و الصور التى هى باقيه فى نفسه منذ العهد القديم(۱) وجدها بحالها لم يتغير و لم يتبدل و رآها برمتها فشاهدها فى ذاتها حينئذ ما كانت تراها من قبل لم تدثر و لم يفسد بل باقيه ببقاء علتها الجاعله و دوام فاعلها القائم و رب صنمها الدائم- و حينئذ يجد من نفسها و فى جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك

۱- هذا حال الجزئى الخيالى فما ظنك بمن كل تعلقه أو جله بالكلى و همته أرفع من التعلق بالجزئيات الداثره فإنه أين التجرد العقلى من التجرد الخيالى و أين الديمومه العقليه من الديمومه الخياليه، س ره

يرفضه و يعلم و يقر بأن تلك الصور الحسان و الشمائل و الفضائل التى كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسه فيه ثابته له محصوره عنده بل مرسومه فى جوهرها متصوره فى ذاتها باقيه ثابته على حاله واحده لم تتغير و إنما ذلك الشخص كان دليلا عليها كغيره من الأشخاص الصنميه التى تكون دلائل على الأنوار العقليه و مظاهر للمعانى النوريه فإذا فكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها و استفلت بذاتها و فازت بجوهرها و استغنت عن غيرها و استراحت عند ذلك من تعبها و عنائها و مقاساتها محبه غيرها و تخلصت من الشقاوه التى تعرض لعاشقى الأجسام و محبى الأجرام من الأبدان الإنسانيه و الدراهم و الدنانير و اليواقيت و الدرر- و الضياء و العقار و البساتين و الأشجار و الثمار و غيرها من الداثرات البائدات و قد قال الله تعالى وَ الْباقِياتُ الصّالِحاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَواباً وَ خَيْرٌ أَمَلًا فإذا انتبهت النفس من نوم الغفله و استيقظت من رقده الجهاله و فتحت عين بصيرتها و عاينت عالمها و عرفت مبدأها و معادها لتيقنت أن المستلذات الجسميه و المحاسن الماديه- كلها كعكوس الفضائل العقليه و خيالات الأنوار الروحانيه ليست لها حقيقه متأصله و ذات مستقله بل كسراب بقيعه يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا و وجد الله عنده فوفاه.

تنوير رحمانى:

إن البارى جل ثناؤه بمقتضى رحمته و لطفه جعل الأمور الجسمانيه المحسوسه كلها مثالات دالات على الأمور الروحانيه العقليه و جعل طريق الحواس درجا و مراقى يرتقى بها إلى معرفه الأمور العقليه التى هى الغرض الأقصى فى وقوع النفس فى دار المحسوسات و طلوعها عن أفق الماديات و كما أن المحسوسات فقراء الذوات إلى العقليات لكونها رشحات لأنوارها و أظلالا لأضوائها فكذلك معرفه الجسمانيات المحسوسه هى فقر النفس و شده حاجتها و معرفه الأمور العقليه هى غناؤها و نعيمها و ذلك(۱) أن النفس

۱- و أيضا و لا وفاء و لا بقاء بخلاف العقليات فإنها ثابته بلا تغيير و تبدل فإنها كمعنى صور العالم و كأصل محفوظ فى فروعه فإن تغيرها كتغير صور بدن الإنسان الصغير و محفوظيه أصلها و معناها كمحفوظيه هويه ذلك الإنسان فإذا صار ذلك الثابت المحفوظ الدائم صوره للنفس و النفس ماده له و الماده فانيه فى الصوره اتصفت بصفه من الغنى و الدوام و الثبات، س ره

فی معرفه الأمور الجسمانیه محتاجه إلی الجسد و آلاته لیدرک بتوسطها الجسمانیات- و أما إدراکها للأمور الروحانیه فیکفیها ذاتها و جوهرها بعد ما یأخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد فإذا حصل لها ذلک و صارت عقلا و عاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس و عن التعلق بالجسد فاجتهد یا حبیبی فی طلب الغنی الأبدی بتوسط هذا الهیکل و آلاته ما دام یمکنک قبل فناء المده و تصرم العمر و فساد الهیکل و بطلان وجوده و احذر کل الحذر أن تبقی نفسک فقیره محتاجه إلی هیکل لتنعم به و تکمل فتکون ممن یقول یا لیتنا نرد فنعمل صالحا غیر الذی کنا نعمل أو تبقی فی البرزخ إلی یوم یبعثون و من أین لهم أن یشعر و أیان یبعثون ما دامت هی ساهیه لاهیه غافله مقبله علی الشهوات و الزینه الطبیعیه و الغرور بالأمانی فی هذه الحیاه الحسیه المذمومه التی ذمها رب الأرباب فی مواضع کثیره من کتابه العزیز ثم ذم الذین لا یعرفون هذه الأمور المعقوله و أرباب الأصنام و أصحاب البرازخ العلویه و السفلیه و لم یرتق نظرهم من الأمور المحسوسه و لم یعرفوا إلا إیاها حسب فقال رَضُوا بِالْحَیاهِ الدُّنْیا وَ اطْمَأَنُّوا بِها وَ الَّذِینَ هُمْ عَنْ آیاتِنا غافِلُونَ یعنی عن أمور الآخره و دار النعیم التی ترتقی إلیها نفوس الأخیار بعد مفارقتها الأبدان کما ذکر فی القرآن المجید- إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ یعنی روح المؤمن وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُهُ یعنی معارف العقلیه ترغبه فیها و ترقیه إلی هناک

المرحله الخامسه فی الوحده و الکثره و لواحقهما

اشاره

من الهوهویه(۱) و أقسامها و الغیریه و أصناف التقابل المعروفه.

۱- المراد بالهوهویه مطلق الاتحاد و بأقسامها الحمل و التجانس و نحوه أو المراد بالهوهویه الحمل و بأقسامها الحمل بالذات و الحمل بالعرض لا الحمل الذاتی الأولی و الحمل الشائع و المواطاه و الاشتقاق إذ لا یبحث عنها بتحقیقها و لکل من الاحتمالین مرجح إما مرجح الأول فذکر التجانس و أشباحه فیما بعد بالتفصیل و عدم ذکر أقسام الحمل بالتفصیل و مقابلتها للغیریه و أما مرجح الثانی فجعل التجانس و نحوه قسیما للهوهویه فی قوله و أحوالها المختصه- مثل الهوهویه و التجانس، س ره

فصل (۱) فی الواحد و الکثیر

اعلم أن الوحده رفیق الوجود

یدور معه حیثما دار إذ هما متساویان فی الصدق علی الأشیاء فکل ما یقال علیه إنه موجود یقال علیه إنه واحد و یوافقه أیضا فی القوه و الضعف فکل ما وجوده أقوی کانت وحدانیته أتم بل هما متوافقان فی أکثر الأحکام و الأحوال و لذلک ربما ظن أن المفهوم من کل منهما واحد- و لیس کذلک بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فبالحری أن نتکلم فی الوحده و أحوالها المختصه مثل الهوهویه و التجانس و التماثل و التوافق و التساوی و التشابه و نتکلم فی مقابلتها من الکثره و أحکامها من الغیریه(۱) و الخلاف- بل الکلام فی الجانب المقابل للوحده أکثر لتشابه الوحده و تفنن الکثره و تشعبها.

فنقول إن للوحده کما أشرناه أسوه بالوجود فی أکثر الأحکام.

فمنها أنه لا یمکن تعریفها کسائر الأمور المساویه للوجود فی العموم إلا مع الدور أو تعریف الشی ء بنفسه فقد قیل الواحد هو الذی لا ینقسم من الجهه التی یقال إنه واحد و هذا یشتمل علی تعریف الشی ء بنفسه و علی الدور أیضا لأن الانقسام المأخوذ فیه معناه معنی الکثره و یقال فی تعریف الکثره إنها المجتمعه من الوحدات و هذا أیضا تعریف للکثره بالاجتماع الذی هو نفس مفهوم الکثره و هو

۱- هذا من باب ذکر الخاص بعد العام إذ الغیران إما أن یتحدا فی الماهیه فهما المثلان أو لا فإما أن یمکن اجتماعهما فی محل واحد فهما الخلافان و إما أن لا یمکن فهما المتقابلان، س ره

مأخوذ(۱) صريحا و ضمنا فى لفظ جمع الوحدات الذى لا يفهم معناه إلا بالكثره- و تعريف لها بالوحده التى لا تعرف إلا بالكثره فيشتمل على الفسادين المذكورين فى مقابلتها و قس على ما ذكرناه سائر ما قيل فى تعريفهما فى الفساد بل الحق أن تصورهما أولى مستغن عن التعريف.

لكن هاهنا شى ء يجب التنبيه عليه و هو أن الكثره أعرف عند الخيال و الوحده عند العقل فكل منهما و إن كانت من الأشياء المرتسمه فى الذهن بديا لكن الكثره مرتسمه فى الخيال أولا لأن ما يرتسم فى الخيال محسوس و المحسوس كثير و الوحده أمر عقلى لأن المعقولات أمور عامه أول ما يتصرف العقل فيها بالتقسيم- يتصور كلا منها واحدا ثم يقسمه إلى كذا و كذا و إلى ما لا يكون كذا فلنا أن نعرف الكثره بالوحده تعريفا عقليا بأن نأخذ الوحده أوليه التصور بذاتها و أن نعرف الوحده بالكثره تعريفا تنبيهيا و دلاله على أن المراد بهذه اللفظه الشى ء المعقول عندنا عقلا أوليا و إشعارا عليه بسلب هذا منه ففى الأول تعريف لمعنى خيالى بمعنى عقلى و فى الثانى(۲) تنبيه على معنى عقلى بمعنى خيالى فلا يلزم دور على هذه الطريقه.

فنقول الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم

و التقييد بالحيثيه ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقى لانقسامه فى بعض الوجوه فلا يصدق عليه أنه لا ينقسم- فلا يندرج فى التعريف بدون التقييد و عند التقييد يندرج لأنه لا ينقسم من بعض

۱- أى الاجتماع مدلول صريحا لصيغه الجمع المخصوص أعنى لفظ الوحدات و مدلول التزاما للفظ الوحدات لدلالته على الجمع و دلاله المصداق على المفهوم الكلى اللازم- الصادق عليه و الجمع هو الكثره، س ره

۲- إنما كان تنبيها لا تعريفا لأن التعريف إنما هو بالمعقول الكلى لا بالمحسوس الجزئى- و الخيالى محسوس جزئى فلا يكون كاسبا و فى سلبه أيضا بما هو سلب ليس تعريف إذ معلوم أن كل شى ء ليس غيره مثال ذلك أن نعرف الإنسان بالمعقول الكلى من الحيوان الناطق- و فرضنا أنه بديهى و لكن تنبه عليه بالجزئى و نقول الحيوان الناطق المعقول بديهيا كزيد، س ره

الحیثیات فالتقیید بالحیثیه یفید اندراج الغیر الحقیقی فی التعریف المذکور فالواحد إذن قد یکون عین الوحده و هو الواحد بما هو واحد علی قیاس الموجود بما هو موجود و ذلک أحق الأشیاء بالوحده و قد یکون غیرها.

و هذا(۱) علی ضربین حقیقی و غیر حقیقی و هو ما یکون أشیاء متعدده مشترکه فی أمر واحد هو جهه وحدتها و هی إما مقومه لتلک الأشیاء أو عارضه لها أو لا مقومه و لا عارضه(۲) لها بل إضافه محضه فیها کما یقال حال النفس عند البدن کحال الملک عند المدینه.

و الأول قد یکون جنسا لها و هو(۳) الواحد بالجنس کالإنسان و الفرس المتحدین فی الحیوان و قد یکون نوعا لها و هو الواحد بالنوع و یساوقه الاتحاد فی الفصل أیضا کزید و عمرو المتحدین فی الإنسانیه و الناطقیه.

و الثانی قد یکون محمولا- لها و هو الواحد بالمحمول کالقطن و الثلج المتحدین فی الأبیض المحمول علیهما و قد یکون موضوعا لها و هو الواحد بالموضوع کالکاتب و الضاحک المتحدین فی الإنسان(۴) المحمولین علیه.

و الثالث و هو الواحد بالإضافه ثم إن الاتحاد فی الأوصاف العرضیه و الذاتیه یتغایر

۱- هذا من باب تقسیم الشی ء إلی الأخص من وجه لأن الواحد بما هو واحد الذی هو عین الوحده حقیقی أیضا و قد أطلق الواحد الحقیقی علی المعنی الأعم فیما بعد، س ره

۲- أی و لا- عرضا متقررا فی المحل و إن کان عرضا غیر قار أی غیر متقرر فی المحل- کالمحاذاه و المماسه کما قالوا فی القسمه باختلاف عرضین قارین أو غیر قارین، س ره

۳- أی ما هو أشیاء متعدده هو الواحد بالجنس لا- الجنس الذی هو جهه الوحده کما صرح به بقوله کالإنسان و الفرس فإن الجنس واحد جنسی و هما واحد بالجنس و هکذا فی الباقی، س ره

۴- فإن الإنسان و هو جهه الوحده بینهما عارض لهما أی خارج عنهما و محمول علیهما لأن العارض یطلق فی الاصطلاح علی ما هو محمول علی الشی ء و خارج عنه و الإنسان بالنسبه إلی الکاتب و الضاحک کذلک و عباره الشوارق هکذا کما فی وحده الکاتب و الضاحک العارضین للإنسان الموضوع لهما و هو خارج عنهما و محمول علیهما و هذا هو معنی العارض، س ره

أسماؤه بتغاير ما نسب إليه فالمشاركه فی المحمول إذا كانت فی النوع يسمی مماثله و فی الجنس مجانسه و فی الكيف مشابهه و فی الكم مساواه و فی الوضع مطابقه و فی الإضافه مناسبه و ظاهر أن جهه الوحده فی الواحد الغير الحقيقی هی الواحد الحقيقی و هو فی هذا المقام ما يكون جهه الوحده فيه ذاته بذاته و إن كان الأحری به أن لا يطلق إلا علی ما لا ينقسم أصلا كالواجب تعالی و ذلك الواحد الحقيقی بالمعنی الأعم قد يكون واحدا جنسيا و قد يكون واحدا نوعيا و قد يكون واحدا عدديا أی شخصيا و هو إما أن لا ينقسم بحسب الخارج أصلا أو ينقسم و الثانی قد يكون واحدا بالاتصال و هو الذی ينقسم بالقوه إلی أجزاء متحده فی تمام الحقيقه انقساما لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء و الهواء فإن قبوله الانقسام بواسطه المقدار القائم به و إن أعداد القسمه و تصحيحها من أجل الماده و قد يكون واحدا بالتركيب و هو الذی له كثره بالفعل و هو الواحد بالاجتماع و ذلك إما أن يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام و إن لم يكن فهو كثير(۱) و يسمونه الناس غير واحد و التماميه إما بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعه كالبيت التام أو الطبيعه كالإنسان إذا كان تام الأعضاء و الخط المستقيم لقبوله الزياده فی استقامته أيا ما كان- فليس بواحد من جهه التمام بخلاف المستدير إذا أحاط بالمركز من كل جهه فإنه واحد بالتمام و أما الأول و هو الذی لا ينقسم بحسب الخارج أصلا أی لا بالقوه كالمتصل و لا بالفعل كالمجتمع فهو إما أن يكون ذا وضع و هو النقطه الواحده أو غير ذی وضع و هو المفارق كالعقل و النفس الشخصيتين و إنما شرف كل موجود بغلبه الوحده فيه- و إن لم يخل موجود ما عن وحده حتی أن العشره فی عشريته واحده فكل ما هو أبعد عن الكثره فهو أشرف و أكمل و حيثما ارتقی العدد إلی أكثر نزلت نسبه الوحده إليه إلی أقل فالأحق بالوحده هو الواحد الحقيقی و أحق أقسامه بها ما لا ينقسم

۱- و فی بعض نسخ إلهيات الشفاء و هو كسير بالسين المهمله، س ره

أصلا لا فى الكم و لا فى الحد و لا بالقوه و لا بالفعل و لا ينفصل وجوده عن ماهيته.

ثم ما لا- ينقسم فى الكم أصلا قوه و فعلا- و إن تصور انقسامه إلى أجزاء الحد ذهنيا كالعقل و النفوس عند المشاءين و ما لا ينقسم منه إلى الجزئيات أحق بالوحده- كالعقل مما ينقسم إليها كالنفس الإنسانيه.

ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط و الماء و هو قابل القسمه إلى أجزاء متشاركه فى الحد و من هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك و القطع كالفلك فهو أحق باسم الوحده مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصريه أجساما أو مقادير و منه أيضا ما لا ينقسم قسمه الكلى إلى الجزئيات و إن انقسم إلى ماده و صوره كالفلكيات أحق بالوحده مما ينقسم بوجهين(۱) كالعنصريات المركبه مطلقا و مما هو بالعكس(۲) كالمقادير من وجه.

ثم الواحد بالاجتماع و أحق أقسامه بالوحده ما يكون اجتماعه طبيعيا كالإنسان الواحد المجتمع من نفس ذات قوى و بدن مركب من أمشاج و أعضاء و جلد و عظام و غيرها و وحدته ظل لوحده النفس كما أن وجوده كذلك على ما مر فى مباحث الماهيه.

ثم الواحد العددى أحق بالوحده من الواحد النوعى لكون وحدته ذهنيه و هو من الواحد الجنسى لشده إبهامه و كونه ذهنيه و كذا الأجناس بحسب مراتب بعدها- عن الواحد الشخصى تضعف نسبه الوحده إليها فقد علم أن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما أن الوجود كذلك و أما الكثير فهو ما يقابل الواحد فى جميع معانيه و اعلم أن الوحده كالوجود غير مقومه لماهيه شى ء من الأشياء لست

۱- الإطلاق متعلق بالحق و انقسامها بوجهين انقسامها قسمه الكلى إلى الجزئيات- و انقسامها إلى الماده و الصوره، س ره

۲- أى بالعكس من الفلكيات فإن المقادير تنقسم إلى الجزئيات و لا تنقسم إلى الماده و الصوره فإن الأعراض بسائط خارجيه، س ره

أقول لإنيته لأن الوحده عندنا غير زائده على الوجود و ذلک أنه ليس إذا فهمت الإنسان و فهمت الواحد يجب أن يسنح لک أن الإنسان واحد فبين أن الواحديه ليست مقومه للإنسان بل من اللوازم فيكون الوحده عارضه له لكن يجب عليک أن تتأمل فيما أسلفناه من أن كيفيه عروض الوجود للماهيات على أى وجه حتى يتبين لک أن كون الوحده زائده على الماهيات سبيله ما ذا فتفطن و لا تكن من الغافلين

تلويح:

و من جمله المضاهاه الواقعه بين الوحده و الوجود إفاده الواحد بتكراره العدد مثالا(١) لإيجاد الحق الخلق بظهوره فى صور الأشياء و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الموجودات وجود الحق و نعوته الجماليه و صفاته الكماليه و كون الواحد نصف الاثنين و ثلث الثلاثه و ربع الأربعه إلى غير ذلک مثال للنسب و الإضافات اللازمه للواجب بالقياس إلى الممكنات- و ظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الإمكانيه بالماهيات و هى بعضها حسيه و بعضها عقليه كما أن بعض المعدود فى الحس و بعضها فى العقل و من اللطائف أن العدد مع غايه تباينه عن الوحده و كون كل مرتبه منه حقيقه برأسها موصوفه بخواص لا يوجد فى غيرها إذا فتشت حاله لا يوجد(٢) فيه و لا فى حقائق مراتبه

١- و عاديه الواحد كل عدد مثال لإفناء الحق الخلق فى القيامه الكبرى، س ره

٢- لأن الأعداد تكرار الوحده و تكرار الشى ء ظهوراته و ظهور الشى ء ليس بائنا عنه و إلا لما كان ظهورا له بل شيئا على حياله و لما لم يكن كل مرتبه من العدد سوى الوحده المكرره فإن شيئيه العدد بالماده و لا صوره له سوى صور الوحدات فالاثنان واحد و واحد- و الثلاثه واحد و واحد و واحد و هكذا و هذا حكم الأعداد بنحو الآيه و حكم الوجودات بنحو الحقيقه و أما الماهيه الإمكانيه فلها الأجزاء الخارجيه المتخالفه فالبيت من سقف و جدران لا من سقف و سقف مثلا و مع كون المقوم لكل الأعداد ليس إلا الواحد كانت ذواتها مختلفه و صفاتها و آثارها كذلک و بينها من النسب الأربع التباين الكلى مثلا لا شى ء من الاثنين بثلاثه و لا شى ء من الثلاثه باثنين و هذا من العجائب و بالجمله لا مثال للتوحيد فى الأمثال التى كالبحر و الموج و الشعله الجواله و الدائره و الحركه التوسطيه و القطعيه و نحوها أعلى من الواحد و العدد- و لعل للإشاره إلى هذا قال سيد الساجدين على بن الحسين عليهما و على أجدادهما و أولادهما الذينهم بالحقيقه الأمثال العليا و الأسماء الحسنى و المظاهر الأعظم و المجالى الأتم من الصلوات أزكاها و من التسليمات أنماها : إلهى لک وحدانيه العدد ، س ره

المختلفه غیر الوحـده و أنک لا تزال تثبت فی کل مرتبه من المراتب عین ما تنفیه فی مرتبه أخری مثلا تقول إن الواحد لیس من العـدد باتفـاق المحققین و أهـل الحسـاب مع أنه عین العـدد إذ هو الـذی بتکرره یوجـد الأعـداد و یلزمه فی کـل مرتبه لوازم و خصوصـیات و کـذلک یصـح لـک أن تقول لکـل مرتبه إنهـا مجموع الآحـاد لا غیر- و یصـح لک أن تقول إنها لیست مجموع الآحاد فقط لأن مجموع الآحاد جنس کل مرتبه من المراتب لأن کل مرتبه حقیقه برأسـها موصوفه بخواص لا یوجـد فی غیرها- فلاـ بـد لها من أمر آخر غیر جمیع الآحاد فلا تزال تثبت عین ما تنفی و تنفی عین ما تثبت و هـذا الأمر العجیب بعینه حال العرفاء فی بـاب مـا یقولون إن الحق المنزه عن نقـائص الإمکان بل عن کمالات الأکوان هو الخلق(۱) المشـبه و إن کان قد تمیز الخلق بإمکانه و نقصه عن الخالق بوجوبه و شرفه.

وهم و تنبیه:

لاـ تصغ إلی من یقول الوحـده من الاعتباریـات و ثوانی المعقولاـت- متشـبثا بمـا یعتمـد علیه من أنه لو کـانت الوحـده موجوده لکانت له وحده أخری و هکذا حتی یتسلسل إلی غیر النهایه و ادفعه بتذکر ما سلف من أن حقیقه الوحده فی واحدیته مستغنیه عن وحـده أخری یعرضـها اللهم إلا بمحض اعتبار العقل فی مرتبه متأخره عنها إذ للعقل أن یعتبر للوحده وحده و لوحده الوحده وحـده أخری و هکذا و خطرات العقل لا ینتهی إلی حد لا أنه یذهب إلی لا نهایه و بینهما فرق و الأول غیر مستحیل دون الثانی و خلاصه القول إن لفظ الوحـده یطلق بالاشتراک الصـناعی علی معنیین أحـدهما المعنی الانتزاعی المصـدری أی کون الشـی ء واحدا و لا شبهه فی أنه من الأمور العقلیه التی لا تحقق لها خارجا و الآخر

۱- فی الکافی : لنا حالات مع الله نحن هو و هو نحن و قال ع: داخل فی الأشیاء لا بالممازجه ، ن ره

ما به يكون الشى ء واحدا بالذات و يمنع وقوع الكثره فيها و هذا المعنى من لوازمه نفى الكثره بخلاف المعنى الأول فإنه من لوازم نفى الكثره و الوحده بالمعنى الانتزاعى ظل للوحده الحقيقيه الأصليه ينتزع فيها من نفس ذاتها و فى غيرها لأجل ارتباطه و تعلقه بها فقد علم(۱) أن الوحده الحقيقيه و الهويه الشخصيه- و الوجود الحقيقى لا الانتزاعى كلها واحده بالذات متغايره بحسب الاعتبار كما مر مرارا.

شک و تحقيق:

ليس لک أن تقول الوحده مغايره للهويه لأن الجسم المتصل إذا لم يطرأ عليه شى ء من أسباب القسمه كان شخصا واحدا- فإذا ورد عليه التفريق حتى يكثر فهويه ذلک الجسم باقيه و وحدته زائله و الباقى غير الزائل فالهويه غير الوحده لأنا نجيبک عنه بأن وحده الاتصال الذى هو عين هويه الجوهر الاتصالى كلما زالت عن اتصال ذلک الجسم بطلت هويه ذلک الاتصال و وجد اتصالان آخران بل زوال الوحده الاتصاليه عين بطلان هويه المتصل بذاته.

فإن رجعت و قلت هب أن تلک الصوره الاتصاليه عدمت لكن الكلام فى الجسمانيه الباقيه حاله الفصل و الوصل فيقبل الوحده تاره و الكثره أخرى و هى باقيه الوجود فى الحالين.

قلنا الهيولى الجسمانيه جوهر قابل ليس لها إلا هويه القبول و الاستعداد- فيطرأ عليها الوحده الاتصاليه و الكثره المقابله لها و هى بحسب ذاتها ليست متصفه بالوجود الاتصالى و الوحده الاتصاليه و لا بالمعنى المقابل لها حتى ينعدم بزوال أحدهما- كما فى الجوهر الامتدادى و هى إنما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادى و وحده

۱- عينيه الوحده للهويه معلومه من عينيه الوحده للوجود الحقيقى إذ قد علم سابقا أن التشخص هو الوجود الحقيقى و لما انجر الكلام إلى عينيه الوحده للهويه أيضا استطرادا أورد الشک و التحقيق بقوله فليس لک أن تقول الوحده مغايره للهويه إلخ كما أن الشک الثانى إنما أورد على عينيه الوحده للوجود، س ره

قـابليه لا يزولان عنها فى جميع الأحوال بل هى فى جميع المراتب و الأوضاع مسـتحفظه لوحـدتها التى هى هويتها اللازمه و كل واحده من وحده الجسم و كثرته يطرءان عليها لأن(۱) اتصافها بهما إنما هو بالعرض لا بالذات و ظنى أن سـليم الفطره- لا يريب فى أن الشى ء لا يكون فى ذاته محلا لوحدته و كثرته فإن هويه شى ء لا يقبل التعدد.

إناره:

و لعلك تقول حسبما وجدت فى كتب الفن كالشفاء و غيره- إن الوحده(۲) مغايره للوجود لأن الكثير من حيث هو كثير موجود و لا شى ء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود

۱- فالمغالطه فى هـذا الشك إما من باب أخـذ ما بالعرض مكان ما بالـذات فإن الهويه الباقيه هى هويه الهيولى و كما أن هويتها المبهمه باقيه فكـذلك وحـدتها و كما أن وحـده الاتصال زائله فكذلك هويته كيف و الوحده الاتصاليه مساوقه عندهم للوحده الشخصيـه و إمـا من بـاب اشـتراك لفـظ الجسم بين الصوره الاتصـاليه لأنهـا الجسم فى بـادى النظر و بين الجسم بمعنى مجموع الهيولى و الصوره فهويه الأول زائله و هويه الثانى باقيه، س ره

۲- حق الكلاـم الـذى تعطيه الأـصول السـابقه أن الموجـود المطلق ينقسم إلى الواحـد و الكـثير فـالكثير موجود كمـا أن الواحد موجود ثم إنـا نجـد كل موجود من جهه أنه موجود واحـدا ينتـج ذلك أن الموجود فى نفسه مساوق للواحـد و هو بقياس بعض مصاديقه إلى بعض- ينقسم إلى الواحد و الكثير فهناك وحده عامه تساوق الوجود العام و لا مقابل له كالوجود- و وحده خاصه تقابـل الكثره و هى التى يغـاير لهـا الوجود و يفارقهـا و يبحث عنهـا فى هـذه المرحله- لأـن الكثره التى تقابلها موجوده و ليسـت بوحـده إذ الكثير من أقسـام الموجود و هـذا بعينه نظير سائر تقسيمات الوجود العام المطلق كتقسـيم الموجود إلى ما بالفعل و ما بـالقوه ثم مسـاوقه الفعليه الموجود و تقسـيم الموجود إلى خـارجى يترتب عليه الآثـار و ذهنى بخلاـفه ثم مسـاوقه الوجود لحيثيه ترتب الآثـار إلى غير ذلـك و السر فى جميع ذلـك كون الوجود حقيقه مشككه ذات مراتب قويه و ضـعيفه و خالصه و مشوبه فللحقيقـه فى نفسـها أوصـاف كالوحـده و الفعليه و نحوهمـا تجرى فى جميـع مصاديقهـا ثم مقـايسه بعض المصـاديق إلى بعض توجب فقـدان الضـعيف لمـا يجـده القوى من وصف الحقيقه فـافهم ذلـك و من هنـا يظهر أن ما أورده الشـيخ من البرهان على مغـايره الوحـده الوجود حق لكنه إنمـا يتم فى الوحـده الخـاصه المقابله للكثره و أما الوحـده العامه فهى بحالها تساوق الوجود و تعرض الكثير بما هو كثير كما تعرض الواحد و إلى هذا يرجع آخر كلام المصنف، ط مد

بما هو موجود بواحـد فإذن الوحده مغايره للوجود نعم يعرض لذلك الكثير وحده و خصوصـيه لا أنه يعرض الكثره لما عرضـت له الوحـده فيقـال لـک إن أردت بـالموصوف بـالحيثيه المـذكوره فى المقـدمتين ما يراد منه فى مباحث الماهيه لأجل التميز بين الذاتى و العرضى فالصغرى ممنوعه لأن الكثير بهذا المعنى لا موجود و لا معدوم- و إن أردت أن الموصوف بالكثره موجود فى الواقع فالكبرى ممنوعه إذ كما أنه موجود فهو واحـد أيضا إذ ما من شـى ء إلا و له وحـده لكن لقائل أن يقول بعـد اختيار الشـق الأـخير إن الوحـده عرضت للكثره لاـ لمـا يعرض له الكثره فموضوعاهما متغايران مثلا العشـره عارضه للجسم و الوحـده عارضـه للعشـره من حيث إنها عشـره- فهاهنا شـيئان الكثره و موضوعها فالكثره للموضوع و الوحده لتلك الكثره فوحده الكثره لا تناقض تلـک الكثره لعـدم اتحـاد الموضوع بخلاـف وحـده موضوع الكثره- فإنهـا تنـافى كثرته مع اتحاد الزمان و لا ينافى وجوده فثبت المغايره بين الوجود و الوحـده(۱) فيمكن أن يقـال الوحـده كـالوجود على أنحاء شتى و كل وحـده خاصه يقابلها كثره خاصه و الوحـده المطلقه يقابلها الكثره المطلقه كما أن الوجود الخاص الذهنى أو الخارجى يقابله العدم الذى بإزائه و العدم المطلق بإزاء الوجود المطلق- و الـدعوى أن وحـده مـا لاـ ينفـک عن وجود مـا بأى اعتبار أخـذ فإذا ظهر ذلک فنقول ما ذكرتم لا يـدل على مغـايره الوحـده المطلقه للوجـود إذ الكـثير المقابـل له لاـ وجـود له إذ كـل موجود فله وحـده و لو بالاعتبـار و تحقيق المقـام أن موضوع الكثره- كالرجال العشـره مثلا من حيث كونهم عشره ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد- إلا بمجرد اعتبار العقل كما هو التحقيق لأـن كـل موجود خـارجى لاـ بـد له من وحـده خـارجيه كيف و لو كان الحجر الموضوع بجنب الإنسان موجودا فى الخارج لا ينضبط شى ء من التقاسيم و لو لم يكن الوحده الخارجيه معتبره لم ينحصر المقولات عندهم

۱- هذا منع للصغرى، س ره

فی العشر إذ المرکب من الجوهر و الکیف لا- جوهر و لا- کیف فیکون مقوله أخری- و کذا المرکب من الکیف و الأین لیس شیئا منهما فیکون مقوله أخری و هکذا یرتقی عدد المقولات فی التراکیب الثنائیه و الثلاثیه و الرباعیه إلی العشاریه إلی مبلغ کثیر و کذا الکلام فیما یندرج تحت مقسم کلی من الأجناس و الأنواع فقد علم(۱) أن الکثیر من حیث الکثره لا- وجود له إلا بالاعتبار کما أن للعقل أن یعتبرها موجوده فله أن یعتبرها شیئا واحدا لا یقال(۲) المراد مما ذکرناه مفاد القضیه الوصفیه و هو أن الکثیر بشرط الکثره موجود بنحو من الأنحاء و لا- یمکن اتصافه بالوحده المقابله لها للمنافاه بینهما فالکثیر لا یکون واحدا و محصل ذلک أن صفه الوحده ینافی الکثره و الوجود لا ینافیها.

قلنا إن أردتم بالکثره الکثره المطلقه المقابله للوحده المطلقه منعنا الصغری و إن أردتم الکثره الخاصه فالنتیجه تکون حکما بالمنافاه بین الکثره و الوحده المقابله لها لا بین الکثره الخاصه و الوحده بوجه آخر فلا یلزم منه إلا المغایره بین نحو من الوجود و نحو من الوحده و هذا لیس بضائر و کذا الحکم إذا قرر الکلام- بأن وصف الکثره لا یأبی عن اتصافه بالوجود فتفطن و لا تزل قدمک بعد توکیدها

فصل (۲) فی الهوهو و ما یقابلها

اشاره

قد علمت أن بعض أقسام الوحده هو ما یعرض الکثیر من جهه اشتراکها فی

۱- أی بشرط عدم صدق الوحده المطلقه و أما من حیث إنه کثیر مقابل للواحد بالوحده الخاصه فهو موجود و ناهیک فی ذلک أنه أحد قسمی الموجود المطلق المنقسم إلی الواحد و الکثیر، ط مد

۲- هذا لیس اختیارا للشق الثالث إذ لا ثالث للشقین المذکورین بل هو اختیار للشق الأخیر و هو أن الکثیر موجود فی الواقع لا فی المرتبه لکن الحیثیه کانت محموله علی الحیثیه الإطلاقیه حیث اجتمعت مع الوحده کما قال المجیب و هذا السائل جعل القضیه وصفیه- لینا فی موضوع الکثره الوحده، س ره

معنی من المعانی فالهوهو(١) عباره(٢) عن الاتحاد بین شیئین فی الوجود و هما

١- أی الحمل المتعارف لا الأولی الذاتی، س ره

٢- هـذا بحـذاء مـا قـاله القوم إن الاتحـاد ملاـک الحمل و لیس المراد بالحمل هو التصـدیق- فإن ما ذکروه موجود فی کل من المقـدم و التـالی فی القضـیه الشرطیه و لیس هنـاک تصـدیقان و هو ظـاهر و کـذا لیس مرادهم أن الاتحاد تمام ما یتوقف علیه الحمـل فی القضـیه الحملیه- فـإن الإمکان و ماهیه الإنسان متحـدان وجودا و کـذا السواد و الجسم لهما وجود واحـد علی القول الحق و لاـ یتم بـذلک حمل فلا یقال الإنسان إمکان و الجسم سواد بل لا بـد من ضم أمر رابط إلی المحمول یربطه بالموضوع و هو الذی یدل علیه المشـتق فیقال الإنسان ممکن و الجسم أسود بل المراد أن الاتحاد عمده ما یتوقف علیه الحمل توضیح المقام أن الوجود کما تقدم ینقسم إلی الوجود فی نفسه و فی غیره و ینقسم إلی الوجود لنفسه و لغیره و اتحاد الماهیتین فی الوجود من جمیع الجهات یؤدی إلی اتحاد الاثنین و هو محال فلا بـد من الاتحاد من وجه و الاختلاف من وجه و لا بد أن یکون الاختلاف فی الوجود فی نفسه و إلاـ لم یختلفـا و عـاد إلی اتحـاد الاـثنین المحـال و لاـ یبقی للاتحاد إلا ما هو بحسب الوجود لنفسه فیعود فرض الحمـل إلی فرض مفهومین یجمعهمـا وجود یتحقق به من کل منهما نفسه المغایره لنفس الآخر نوعا من المغایره حقیقه أو اعتبارا لکن أحـد المفهومین موجود ناعت للآخر یطرد بوجوده عنه عدما نعتیا کالجسم و السواد حیث إن الوجود الذی یجمعهما یطرد به عـدم الجسم عن ماهیه الجسم- و عـدم السواد عن ماهیه السواد ثم السواد یطرد بوجوده عن الجسم عدما نعتیا و هو عدم أسودیته- و هـذا معنی قول المنطقیین إن القضـیه تنحـل إلی عقـدین عقـد الوضع الـذی لاـ یعتبر فیه إلا الـذات- و لا یقصـد من المفهوم الوصـفی فیه إلا أن یکون عنوانا مشـیرا إلی الـذات فحسب و عقـد الحمل الذی لا یعتبر فیه إلا الوصف الناعت للذات و هو الوجود الـذی لغیره کما تقـدم فهذه حقیقته الحمل و یتبین بذلک أولا أن الحمل بحسب النظر الفلسـفی الباحث عن الحقائق الوجـودیه- یتحقـق بوجود نفسـی هو الموضوع و وجود نـاعتی یتضـمن الربـط إلی الموضوع و هو المحمول و من هنـا یظهر أن أجزاء القضـیه فی الحقیقه موضوع و محمول و حکم و أمـا النسـبه الحکمیه التی ذکروهـا فإن کانت فهی من شـئون المحمول لا جزء مسـتقل من القضـیه و ثانیـا أن قولهم الهوهویه و الحمـل إنمـا یتم بالاتحـاد وجودا و الاختلاـف مفهومـا کلاـم لاـ یخلو عن مسـامحه مـا و حقیقـه مـا تقـدم بیـانه مـن الاختلاـف بحسـب الوجـود فی نفسه و الاتحـاد بحسب الوجـود لغیره و إن شـئت فقل بالاختلاـف بالـذات و الوصف و الاتحـاد فی کون الوصف وصـفا لتلـک الـذات و ثالثـا أنه لمـا کان الحمل إنما یتم بتعلق أحد الأمرین بالآخر تعلقا ناعتیا و قیامه به نحوا من القیام تنوع الحمل بتنوع هـذا التعلق و القیام فمن القیام قیام الشـی ء بعین نفسه بنوع من العنـایه العقلیه کقیـام الإنسان بنفس الإنسان و الحمل المنعقـد من ذلک حمل أولی و من القیام قیام الشـی ء بعلل وجوده- و بـالجمله القیام الحاصل بین مرتبتین مختلفتین بالکمال و النقص فی الوجود و الحمل المتحقق- من ذلک حمل الحقیقه و الرقیقه و من القیام قیام العرض بمعروضه أو ما یؤول إلیه بنوع من العنایه العقلیه و الحمل الحاصل من ذلک یسمی حملا صناعیا شائعا و رابعا أن الهوهویه بما ذکر من حقیقتها لا تختص بالأذهان بخلاف القضـیه المشـتمله علی التصدیق فإنها لا تتحقق إلا فی الذهن، ط مد

المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان فی الوجود الخارجی أو الذهنی سواء كان الاتحاد بینهما فی الوجود بالذات بمعنی كون واحد منهما موجودا بوجود ینسب ذلك الوجود إلی الآخر بالذات فیكون الحمل بالذات كقولنا زید إنسان فإن الوجود المنسوب إلی زید هو بعینه منسوب إلی الإنسان أو كان الاتحاد بینهما فی الوجود بالعرض و هو ما لا یكون كذلك سواء كان أحدهما موجودا بوجود بالذات و الآخر موجودا بذلك الوجود بالعرض- كقولنا الإنسان كاتب فإن جهه الاتحاد بینهما وجود واحد منسوب إلی الموضوع بالذات و إلی المحمول بالعرض أو لا- یكون و لا واحد منهما موجودا بالذات بل یكون كلاهما موجودا بوجود أمر غیرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فإن جهه الاتحاد بینهما هو الموجود المنسوب إلی غیرهما و هو الإنسان فثبت أن جهه الاتحاد فی الهوهو قد یكون فی الطرفین و قد یكون فی أحدهما و قد یكون خارجا عنهما.

تنبیه تحصیلی:

قد علمت أن الوحده الاتصالیه من أنحاء الوحده الحقیقیه فالواحد بالاتصال یجب أن یكون واحدا بالموضوع غیر منقسمه إلی صور مختلفه بل إلی أجزاء متشابهه الحقیقه التی وجودها بالقوه علی ما سیجی ء- و لأن كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرته بالقوه فالقول(۱) بأن أجزاء المتصل الوحدانی یمكن تخالفها بحسب الصور من سخائف الكلام.

۱- أی احتمال كذا لا- أن هنا قائلا بكذا كیف و علی قول ذیمقراطیس احتمل من جانبه أنه لعل الأجسام الصغار الصلبه التی جعلها مبادی الأجسام مختلفه بالنوع حتی لا یكون مساویه فی قبول الاتصال و الانفصال و لكن ذیمقراطیس نفسه لا یقول به، س ره

لكن لقائل أن يقول فقد لزم بما وضعت من معنى الهوهو(١) صحه الحمل- بين أبعاض المتصل الواحد المقدارى و بينها و بين الكل فتقول هذا النصف من الذراع نصفه الآخر أو كله أو بعضه إذ مجرد الاتحاد فى الوجود مصحح للحمل مواطاه- مع جهه كثره اعتباريه وهميه أو فرضيه.

فقيل فى دفعه تاره بأن المعتبر فى الحمل اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنى و المفهوم المتحدين فى الوجود و جزئيه الجزء المعين المتصل من حيث التعين الشخصى لا- من حيث الماهيه إذ هو من جهه الماهيه الاتصاليه ليس على تعين شى ء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع بأن كثيرا ما يتحقق الحمل- فى الخصوصيات الشخصيه كقولك زيد بن عمرو أو زيد هذا الكاتب و تاره بما ذكره بعض المحققين بأن الحمل مطلقا و إن كان هو الاتحاد فى الوجود لكن التعارف الخاصى خصه بذلك مع عدم الاختلاف فى الوضع كما خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد فى الوجود و يقتضى(٢) اثنينيه ما و وحده ما إذ لو كانت الوحده الصرفه لم يتحقق أو الكثره الصرفه لم يصدق.

و تصدى لإبطاله بعض الأماجد عز مجده- أولا بأن هذا تخصيص لا يناسب طور الحكمه- و ثانيا بأن الكلام ليس فى إطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتى يجرى فيه هذا الطور بل فى أن كون المتصل المقدارى عين جزئه بحسب الأعيان إنما لزم من الاتحاد

١- و معلوم أن المعرف لا بد أن يكون مساويا للمعرف و كذا لو جعل الاتحاد فى الوجود مناطا للحمل المتعارف إذ المعلول لا يتخلف من العله فليس من باب إيهام الانعكاس و هو ظاهر، س ره

٢- أى و الحال أن الحمل يقتضى إلخ و هما موجودان فى مطلق الاتحاد من المماثله و المجانسه و نحوهما و مع ذلك لا حمل فيها و ليست الواو للعطف إذ ليس هاهنا موضع تحقيق الحمل كما لا يخفى، س ره

بینهما فی الوجود و یستلزم من ذلک أن یقال فیهما هو هو إذ الهویه عین الوجود و الهوهویه هی الاتحاد فی الوجود فظهر(۱) من هذا أن تخصیص تحصیل الحمل بالاتحاد فی الوجود لیس بحسب اللفظ أو التعارف بل علی کون سائر أنواع الوحده غیر صالحه لتصحیح الحمل بحسب الذات و الوجود بل بحسب جهه الوحده ثم قال فی فک العقده إن معیار الحمل فی الذاتیات أن ینسب وجود ذی الذاتی إلیها بالذات لا- من حیث إنها أبعاض الأمر الواحد الموجود و فی العرضیات أن ینسب إلیها وجود المعروض بالعرض- لا من حیث إنها أبعاضه و الأجزاء المقداریه و إن کانت موجودیتها بعین وجود المتصل الواحد لکن ذلک لیس من حیث إنها أمور موجوده(۲) برءوسها اتفق إن کان وجودها عین وجود ذلک الواحد کما فی الطبائع المحموله بل من حیث إنها أبعاض الموجود الواحد- فلا تغایر هناک بحسب الوجود و لا حمل انتهی کلامه زید إعظامه و إفخامه.

۱- تعریض ببعض المحققین حیث قال کما خصه من بین مطلق الاتحاد إلخ بأن الهویه ما کانت عین الوجود و الهوهویه هی الاتحاد فی الوجود ففی المماثله و نظائرها لا- یصح الحمل- لأن جهه الاتحاد فیها هی شیئیه الماهیه النوعیه أو الجنسیه أو العرضیه لا شیئیه الوجود و لک أن تقول الکلی الطبیعی موجود بالماهیه الموجوده أیضا تصحح الهوهویه و لیت شعری أن بعض الأماجد حیث یقول بأصاله الماهیه کیف یسع له أن یقول الهویه عین الوجود و إن أراد بالوجود الماهیه المنتسبه إلی الجاعل فإن الانتساب مقولی لا یوجب التشخص، س ره

۲- أی فی مواضع أخری أقول هذا مستقیم فی المرکبات الخارجیه لا- فی البسائط الخارجیه لأن اللون فی البیاض لم یوجد بوجود علی حده و المفرق لنور البصر بوجود آخر- و کذا الأجناس الأخری للبیاض کالکیف المحسوس و الکیف المطلق إلا أن یراد بوجود الأجناس برءوسها وجودها مع فصول أخری کوجود اللون مع القابض لنور البصر و الکیف المبصر مع الضوء و الکیف المحسوس مع المذوق و الکیف المطلق مع النفسانی و هکذا فی أجناس البسائط الأخری و إن لم یکن أخذها مواد کما فی أجناس المرکبات الخارجیه و الأولی أن یراد اختلاف الأجزاء الحدیه مطلقا بحسب ماهیاتها فإن طبیعه الحیوان مبائنه لطبیعه الناطق و لهذا کان حق التجزئه هو التجزئه إلی الأجناس و الفصول بخلاف الأجزاء المقداریه- لاتحادها فی الحد و التجزئه إلیها لیست حق التجزئه فظهر أن الأجزاء المقداریه تجاوزت عن حد العینیه، س ره

و فيه أن كون الشـى ء جزءا لشـى ء آخر يصدق فيه أنه مانع من تحقق الحمل بينهما و لكن ذلك ليس بسـبب غلبه العينيه بينهما المتجاوزه عن حريم القـدر المعتبر منها فى صـحه الحمل بل من جهه زياده غيريه المخله بالوحدانيه المأخوذه فيه فإن المعتبر فى الحمـل و الهوهويه وحـده الوجود فى الطرفين و اثنينيه المفهوم فيهمـا و لو بحسب الاعتبـار و هاهنـا الأمر بالعكس من ذلك فإن الجزئيه و الكليه توجبان المباينه فى الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل.

فالجواب المحصل أن المتصل الوحـدانى ما لم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان فى الخارج قطعا و كسـرا أو فى الذهن وهما و عقلا أو بحسب اختلاف العرضـين- لم يتحقق المغايره فيه أصـلا فلا يمكن فيه حمل شى ء آخر و لو بالاعتبار و إذا تحقق شى ء من أنحـاء القسـمه التى معناها و مفادها إحـداث الهويتين المتصـلتين و إعـدام الهويه التى كانت من قبل كما يرد عليك بيانه فى موضعه عرضت الاثنينيه فى الوجود فأين هناك هويه واحده تنسب إلى شيئين التى هى معيار الحمل

فصل (۳) فى أن اتحاد الاثنين ممتنع

بمعنى صيروره الذاتين ذاتا واحده لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا و إن كان أحدهما فقط موجودا كان هذا زوالا لأحدهما و بقاء للآخر- و إن لم يكن شـى ء منهما موجودا لكان هذا زوالا لهما و حدوثا لأمر ثالث و على التقادير فلا اتحـاد كمـا هو المفروض و سـبب الاشـتباه لمن جوز الاتحـاد بين الشـيئين- ما يرى من صـيروره الأجسام المتعـدده المتشابهه أو المتخالفه بالاتصال أو الامتزاج جسـما واحدا كما إذا جمع المياه فى إناء واحد أو مزج الخل و السكر فصار سكنجبين- و ما يرى بحسب الكون و الفساد من صيروره الماء و الهواء بالغليان هواء واحدا

و بحسب الاستحاله من صيروره الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفيه واحده و لم يعلم أنه لم يلزم في شي ء من هذه الصور اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقه بل بحسب العباره و الإطلاق العرفي من باب التجوز تنزيلا لماده الشي ء منزله ذلك الشي ء في بعض الأحكام و ما نسب إلى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال و كذا ما نقل عن الصوفيه من اتصال العارف بالحق فيعنى به حاله(۱) روحانيه تليق بالمفارقات لا أن هناك اتصال جرمى أو امتزاج و لا بطلان إحدى الهويتين بل على الوجه الذى ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق بيانه

فصل (۴) في بعض أحكام الوحده و الكثره

إن الوحده ليست بعدد و إن تألف منها لأن العدد(۲) كم يقبل الانقسام- و الوحده لا يقبله و من جعل الوحده من العدد أراد بالعدد ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لأنه راجع إلى اللفظ بل هي مبدأ للعدد لأن العدد لا يمكن تقومه إلا بالوحده لا بما دون ذلك العدد من الأعداد فإن العشره لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فإن تقومها بخمسه و خمسه ليس أولى من تقومها بسته و أربعه و لا من تقومها بسبعه و ثلاثه و التقوم بالجميع غير ممكن و إلا لزم تكرر أجزاء الماهيه- المستلزم لاستغناء الشي ء عما هو ذاتى له لأن كلا منها كاف في تقومها فيستغنى به عما عداه و إن أخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافا بما هو المقصود إذ القدر المشترك بينها هو الوحدات.

و من الشواهد أنه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفله عما دونه من الأعداد

۱- و هى الفناء الذى هو قره عين العارفين و ليست من باب اتحاد الاثنين، س ره

۲- هذا و إن كان هكذا إلا أن الأعداد التى تحت عدد من اللوازم القريبه المنبعثه من حاق ذات الملزوم فهى كالذاتيات له و على ذلك بناء كثير من مسائل الحساب و بعض العلوم الغريبه، س ره

فلا يكون شى ء منها داخلا فى حقيقته فالمقوم لكل مرتبه من العدد ليس إلا الوحده المتكرره فإذا انضم إلى الوحده مثلها حصلت الاثنينيه و هى نوع من العدد و إذا انضم إليها مثلاها حصلت الثلاثه و هكذا يحصل أنواع لا تتناهى بتزائد واحد واحد لا إلى نهايه إذ التزائد لا ينتهى إلى حد لا يزاد عليه فلا ينتهى الأنواع إلى نوع لا يكون فوقه نوع آخر و أما كون مراتب العدد متخالفه الحقائق كما هو عند الجمهور- فلاختلافها باللوازم و الأوصاف من الصمم و المنطقيه و التشارك و التباين و العاديه و المعدوديه و التحذير و الماليه و التكعب و أشباحها و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات و هذا مما يؤيد(۱) ما ذهبنا إليه فى باب الوجود من أن الاختلاف بين حقائقها إنما نشأ من نفس وقوع كل حقيقه فى مرتبه من المراتب- فكما أن مجرد كون العدد واقعا فى مرتبه بعد الاثنينيه هو نفس حقيقه الثلاثه- إذ يلزمها خواص لا توجد فى غيره من المراتب قبلها أو بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا فى مرتبه من مراتب الأكوان يلزمه معان لا توجد فى غير الوجود الواقع فى تلك المرتبه فالوحده لا بشرط فى مثالنا بإزاء الوجود المطلق و الوحده المحضه المتقدمه على جميع المراتب العدديه بإزاء الوجود الواجبى الذى هو مبدأ كل وجود بلا واسطه و مع واسطه أيضا و المحمولات الخاصه المنتزعه من نفس كل مرتبه من العدد بإزاء الماهيات المتحده مع كل مرتبه من الوجود و كما أن الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقه فى سنخ الموجوديه و على ما قررناه يمكن القول بالتخالف النوعى بين الأعداد نظرا إلى التخالف الواقع بين المعانى المنتزعه عن نفس ذواتها بذواتها- و هى التى بإزاء الماهيات المتخالفه المنتزعه عن نفس الوجودات و يمكن القول بعدم تخالفها النوعى نظرا إلى أن التفاوت بين ذواتها ليس إلا بمجرد القله و الكثره فى

۱- أى كون العدد غير متقوم إلا بالوحده و كونه حاصلا بتكررها مما يؤيد، س ره

الوحدات و مجرد التفاوت بحسب قله الأجزاء و كثرتها فى شـى ء لا يوجب الاختلاف النوعى فى أفراد ذلك الشى ء و أما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات- فالحق دلالته على القـدر المشترك بين التخالف النوعى و التخالف بحسب القوه و الضعف و الكمال و النقص كما مر تحقيقه

فصل (٥) فى التقابل

قـد أشـرنا إلى أن لكل واحـد من الوحـده و الكثره أعراضا ذاتيه و لواحق مخصوصه كما أن لكل منهما عوارض مشتركه بينها و بين مقابلها كالوحده(١) و الاشتراک و الحلول و الإضافه إلى المحل بنحو كالقيام و إلى مقابلها بنحو آخر كالتقابل فكما أن من العوارض الـذاتيه للوحـده الهوهويه بالمعنى الأعم و هو مطلق الاتحاد و الاشتراک- فى معنى من المعانى فمقابله يعرض لمقابلها كالغيريه و منها التقابل المنقسم إلى أقسامه الأربعه أعنى تقابل السـلب و الإيجاب و الملكه و العـدم و الضدين و المتضايفين أما تحصيل معنى التقابل فهو أن مقابل الهوهويه على الإطلاق الغيريه فالغيريه منه غير فى الجنس و منه غير فى النوع و هو بعينه الغير فى الفصل و منه غير بالعرض و هكـذا على قياس الاتحاد فى هذه المعانى لكن الغير(٢) بصفه غير الذات اختص باسم المخالف و كذا

١- فالوحـده تعرض لنفس الوحـده كـالوجود و العلم و نحوهمـا و لمقابلها إذ ما من كثره إلا و له وحـده و المراد بالحلول مجرد الاتصال و العروض و لو عروضا مفهوميا لأن الوحده- من العوارض الغير المتأخره فى الوجود للمعروض، س ره

٢- هذا بظاهره يصدق على التماثل مع أن الغير فى التشخص مسمى بالآخر كما صرح به و لا يصدق على التخالف لأن الخلافين متغـايران بالـذات و توجيهه أن المراد بالصـفه مثـل ما فى المنطق أن الوصف العنوانى إما عين ذات الموضوع أو جزؤه أو خارج منه و مثل ما يقول المتكلمون الاثنان إما متشاركان فى الصـفه النفسـيه فهما المثلان و الصـفه النفسـيه عنـدهم كسواديه السواد و إنسانيه الإنسان و إلا فهما الضدان إن لم يجتمعا فى محل واحد و الخلافان إن اجتمعا فالمعنى أن الغير بالصـفه النفسيه التى يغاير الذات الأخرى مغايره ذاتيه اختص باسم المخالف، س ره

الغير فی التشخص و العدد اختص باسم الآخر بحسب اصطلاح ما کما أن الهوهو(١) یراد منه الاتحاد فی الوجود و المماثله أیضا من أقسام الغیریه بوجه و کذا المجانسه و المشاکله و نظائرها لأنها بالحقیقه من عوارض الکثره إذ لو لا الکثره ما صحت شی ء منها فعدهما من عوارض الکثره أولی فإن جهه الاتحاد فی الجمیع ترجع إلی التماثل لأن المثلین هما المتشارکان فی حقیقه واحده من حیث هما کذلک فالإنسان و الفرس من حیث هما إنسان و فرس لیسا بمثلین لکنهما متجانسان باعتبار اشتراکهما فی الحیوانیه و الحیوانیتان الموجودتان فیهما مشترکان فی حقیقه واحده نوعیه- فالتجانس یرجع إلی التماثل فی جزء الحقیقه و هو الذی یکون جنسا حین أخذه لا بشرط شی ء و قد علمت أن الطبیعه الجنسیه إذا أخذت أعدادها مجرده عما اختلف بها من الفصول تکون نوعیه فیکون أفرادها متماثله و کذا الحال فی الأصناف الأخر من الواحد الغیر الحقیقی فالمشابهه ترجع إلی المماثله فی الکیف و المساواه ترجع إلی المماثله فی الکم و هکذا و جهه الوحده فی المماثله ترجع إلی الوحده الذهنیه للمعنی الکلی المنتزع من الشخصیات عند تجریدها عن الغواشی المادیه- فیکون جهه الوحده فیها ضعیفه بخلاف جهه الکثره فإنها خارجیه و التقابل أخص من الغیریه إذ التغایر بین الأشیاء المادیه إذا کان بالجنس الأعلی لا یمنع مجرد تغایرها بالجنس الأعلی عن جواز اجتماعها فی ماده واحده و أما التغایر الذی بحسب الأنواع المتفقه فی جنس دون الأعلی فیستحیل(٢) معه الاجتماع فی موضوع واحد

١- أی بحسب اصطلاح و یراد منه الاتحاد المطلق بحسب اصطلاح آخر فکذا الغیر فی التشخص یسمی بالآخر بحسب اصطلاح ما و بالمثل بحسب اصطلاح آخر، س ره

٢- لعل المراد به إمکان وقوع استحاله الاجتماع لا وجوبه أی أن القضیه جزئیه فعلیه- لا کلیه دائمه لظهور أن کثیرا من الأنواع الواقعه تحت مقوله واحده لا یستحیل اجتماعها کالحلاوه و الصفره فی العسل و الجسمیه و الصوره علی قولهم لکونها نوعین من الجوهر، ط مد

فالتقابل(۱) هو امتناع اجتماع شیئین متخالفین فی موضوع واحد فی زمان واحد من جهه واحده فخرج بقید التخالف التماثل و بقید امتناع الاجتماع فی محل التغایر- الذی بین البیاض و الحراره مما یمکن اجتماعهما فی محل واحد و دخل بقید وحده المحل مثل التقابل الذی بین السواد و البیاض مما یمکن اجتماعهما فی الوجود کسواد الحبشی- و بیاض الرومی و بقید وحده الجهه(۲) مثل التقابل الذی بین الأبوه و البنوه مما یمکن اجتماعهما فی محل واحد باعتبار جهتین قیل و بقید وحده الزمان تقابل المتضادین المتعاقبین علی موضوع واحد المجتمعین فیه فی الواقع و الدهر إذ الاجتماع فی أفق الواقع و ظرف الدهر لا ینافی التعاقب الزمانی کما أن عدم الاجتماع المکانی لا ینافی الاجتماع بحسب ظرف آخر کالزمان و نحو آخر فما قیل من أن التقیید بوحده

۱- المراد بالموضوع ما یجری مجراه و لو بحسب الفرض العقلی حتی یشمل تقابل الإیجاب الذی یجری متن القضیه مجری الموضوع لهما و کذا المراد التقید بالزمان الواحد فیما کان زمانیا و أما الخارج عن حومه الزمان من مصادیق التقابل فلا ملزم لتقییده بالزمان- نحو الواجب واحد و لیس الواجب بواحد و لو لا التقیید بوحده الموضوع لغی اعتبار التقابل- توضیح ذلک أن الغیریه و هی نوع بینونه و مغایره بین شیئین ینفک و ینفصل به شی ء عن شی ء- تنقسم کما عرفت إلی غیریه بالذات و غیریه بالغیر و الغیریه الذاتیه هی التقابل و من المعلوم أن الغیریه إما تکون مستنده إلی الذات إذا کانت الذات مقتضیه بنفسها مغایره غیرها أی طارده للغیر عن نفسها حتی یتکثرا من غیر توحد و لا- یتصور ذلک إلا بأن یتوحد کل منهما مع شی ء ثالث فیطرد مقابله عن ذلک الثالث کالإیجاب و السلب فی القضیه و العدم و الملکه فی الموضوع- و هکذا فتحقق ما یجری مجری الموضوع فی التقابل من أحکامه الضروریه أخذ فی رسمه، ط مد

۲- اعلم أن التقیید بوحده الجهه لإدخال الأبوه و البنوه المطلقتین لا- لإخراج أبوه زید و بنوته الموجودتین فیه لأنهما لیستا متضایفتین لجواز تعقل إحداهما لا- بالقیاس إلی تعقل الأخری و أما المطلقتان فهما متضایفان مع جواز اجتماعهما فی ذات واحده کزید إذا کان أبا و ابنا ضروره وجود المطلق فی ضمن المقید فلا- بد من التقیید بوحده الجهه لیدخل المطلقتان الموجودتان فی ذات واحده فی التعریف فإنهما و إن اجتمعا فی موضوع واحد لکن اجتماعهما من جهتین مختلفتین فإن أبوته بالقیاس إلی ابنه و بنوته بالقیاس إلی أبیه، من الماتن قدس سره الشریف

الزمان مستدرک لأن الاجتماع لا یکون إلا فی زمان واحد غیر صحیح و کان القائل به لم یرتق فهمه کوهمه من سجن الزمان و هاویه الحدثان و إنما عدلنا عن التعریف المشهور فی الکتب لمفهوم المتقابلین إلی تعریف مفهوم التقابل لأن صیغه اللذان فی قولهم المتقابلان هما اللذان لا یجتمعان فی شی ء واحد فی حاله واحده من جهه واحده یشعر بما لهما ذات و العدم و الملکه و الإیجاب و السلب لا ذات لهما و إن أمکن الاعتذار بأن معنی مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصور الذهنی و السلوب و الأعدام کلها بحسب المفهوم الذهنی أمر فیکون معنی هذا التعریف أن المتقابلین هما المتصوران اللذان لا یصدقان علی شی ء واحد فی حاله واحده من جهه واحده.

و أما وجه کون التقابل أربعه أقسام أن المتقابلین إما أن یکون أحدهما عدما للآخر أو لا و الأول إن اعتبر فیه نسبتها إلی قابل لما أضیف إلیه العدم فعدم و ملکه و إن لم یعتبر فیه تلک النسبه فسلب و إیجاب و الثانی إن لم یعقل کل منهما إلا بالقیاس إلی الآخر فهما المتضایفان و إلا فهما متضادان.

و قد یقال فی وجه الحصر لأنهما إما وجودیان أو لا و علی الأول إما أن یکون تعقل کل منهما بالقیاس إلی الآخر فهما متضایفان أو لا فهما متضادان و علی الثانی یکون أحدهما وجودیا و الآخر عدمیا فإما أن یعتبر فی العدمی محل قابل للوجودی- فهما العدم و الملکه أو لا فهما السلب و الإیجاب.

و یرد علیه(۱) الاعتراض أما أولا فبجواز کونهما عدمیین کالعمی و اللاعمی- المتقابلین بالسلب و الإیجاب و ما یجاب به من أن اللاعمی بعینه هو البصر فالتقابل بینهما بالعدم و الملکه فهو فاسد لأن تعقل البصر لا یتوقف علی انتفاعه و تعقل سلب انتفاء البصر متوقف علیه قطعا فلا یتحدان مفهوما و إن کانا(۲) متلازمین صدقا و الغلط

۱- أی علی وجه الضبط الثانی لا علی الأول إذ یصدق أن أحدهما عدم للآخر لکن الاعتراض الثانی یرد علیهما بل بالثانی ألصق کما لا یخفی، س ره

۲- بل لا تلازم فی الصدق أیضا لأن سلب انتفاء البصر یصدق علی المعدوم البحت- إذ السلب لا یقتضی وجود الموضوع و قد مر نظیر هذا فی نقیضی المتساویین و نحو ذلک، س ره

ناش من عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض.

و أما ثانيا فبأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود الحركه لجسم مع انتفاء سخونته اللازمه لها عنه و ليس داخلا فى العدم و الملكه و لا فى السلب و الإيجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمى منهما عدما للوجودى.

و يمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات و ما بالعرض فإن التقابل أولا و بالذات فى المثال المذكور إنما هو بين السخونه و انتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركه صار مقابلا لها بالعرض.

و اعلم أن مقوليه التقابل على أقسامه بالتشكيك و أشدها فى بابه السلب و الإيجاب لأن منافى الشى ء إما رفعه(۱) أو ما يستلزم رفعه لأن ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشى ء و لا شك أن منافاه رفع الشى ء معه إنما هى لذاتيهما و لذلك يحكم العقل بالمنافاه بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا و إجمالا و أما منافاه مستلزم رفع الشى ء له فإنما هى لاشتماله على الرفع- فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعيه فالمنافاه الذاتيه إنما هى بين الإيجاب و السلب و أما فيما سواهما فتكون تابعه لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما أشد و أقوى هكذا قيل.

و فيه بحث(۲) إذ التنافى بالذات على الوجه الذى ذكر فى معنى المنافى يلزم

۱- هذا التقريب على تقدير تماميته يوجب كون التقابل فى غير مورد الإيجاب و السلب بالعرض لا بالذات، ط مده

۲- لما كان القائل فهم من الرفع فى قولهم نقيض كل شى ء رفعه ما يرادف النفى و السلب- و بنى عليه الكلام أورد عليه المصنف ره أن لازمه كون تقابل التناقض من أحد الطرفين و هو السلب لأنه الذى يرفع الإيجاب دون الإيجاب ثم أجاب بأن الأولى أن يراد بالرفع المعنى المصدرى المطلق الممكن أخذه بمعنى الفاعل أو المفعول به حتى يصدق التعريف على السلب و الإيجاب جميعا لأن السلب رافع للإيجاب و الإيجاب مرفوع بالسلب هذا و الأولى أن يراد بالرفع الطرد الذاتى و هو متحقق فى كلا طرفى النقيض، ط مده

أن لا يتحقق بين الشيئين أصلا فإن أحد الطرفين فی السلب و الإيجاب و إن كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف الآخر كالسلب للإيجاب لكن الطرف الآخر الذی هو الإيجاب لا يكون منافيا لمقابله(۱) بالذات بل المنافی بالذات له سلب السلب المستلزم(۲) للإيجاب و الأولى(۳) أن يراد من الرفع أو السلب المعنى المصدری على الوجه المطلق(۴) الذی يمكن أخذه بمعنى الفاعل(۵) أو المفعول

فصل (۶) فی بيان أصناف التقابل و أحكام كل منها

فمن جمله التقابل ما يكون بحسب السلب و الإيجاب-

اشاره

و هو قد يطلق على ما يعتبر فی مفهومه القضيه و هو التناقض فی اصطلاح المنطقيين و يلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا و كذبا فی نفس الأمر كزيد أبيض(۶) و ليس زيد بأبيض و قد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم(۷) و رفعه فی نفسه كالبياض و اللابياض

۱- لأنه ليس رفعا له بل مرفوع له، ه ره

۲- فإن نقيض اللاإنسان ليس هو الإنسان بل نقيضه رفع اللاإنسان المستلزم للإنسان، ه ره

۳- الأولى الذی ذكره هاهنا إنما هو ما سيذكره فی فن الربوبيات حيث يمهد لبيان أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد و هو أن الرفع أعم من أن يكون مفهومه أو حقيقته و مصداقه، ن ره

۴- هذا نظير قول بعض أهل العربيه فی الحمد لله أن المراد من المصدر هو القدر المشترك بين المبنی للفاعل يعنی الحامديه و المبنی للمفعول يعنی المحموديه إذ كما أن كل محموديه ترجع إلى جنابه لأن كل الفضائل و الفواضل ظلاله فكذلك كل حامديه أيضا بحوله و قوته، س ره

۵- بأن يقال نقيضه رفعه أو مرفوعه، ه ره

۶- أی أبيضيه زيد و لا أبيضيته فلا يكون قضيه، س ره

۷- إن كان المراد من ضم الرفع و النفی إلى المفهوم المفروض ضمه بما أنه مفهوم فقط كان لازمه تحقق مفهوم قبال مفهوم آخر و كان البعد الحاصل بينهما هو البعد الذی بين كل مفهوم و مفهوم غيره و هو الانعزال و الانسلاب الذی بين المفاهيم لا أزيد من ذلك و إن كان المراد ضمه بما هو حاك عن بطلان الوجود كان لازمه كون المنضم إليه هو المفهوم من حيث إنه حاك عن الوجود و رجع الأمر إلى التناقض فی القضايا و مثله القول فيما ذكره من وقوع التناقض بحسب الانتساب إلى شی ء آخر بالحمل و من هنا يظهر أن النظر الفلسفی يؤدی إلى اختصاص تقابل التناقض بما بين القضايا فإن التناقض اللائح بين المفردات كالإنسان و اللاإنسان و قيام زيد و عدم قيام زيد لا يتم مع الغض عن القضيتين الموجبه و السالبه فی مورده فهو بالذات بين الإيجاب و السلب و هی القضيه المنفصله الحقيقيه المسماه بأول الأوائل إما أن يصدق الإيجاب و إما أن يصدق

السلب و إليها يعود قولهم الإيجاب و السلب لا يصدقان معا و لا يكذبان معا، ط مده

أو بحسب الانتساب إلى شى ء آخر بالحمل كزيد أبيض و زيد لا أبيض فإن كل مفهوم إذا اعتبر فى نفسه و ضم إليه مفاد كلمه النفى حصل مفهوم آخر فى غايه البعد عنه و لا- يعتبر فى شى ء منهما صدق أو لا صدق على شى ء و إذا حمل على شى ء مواطاه أو اشتقاقا كان إثباته له تحصيلا و إثبات سلبه له إيجاب سلب المحمول- و إنما يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع و لذا قال الشيخ(۱) فى الشفاء أن المتقابلين بالإيجاب و السلب إن لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسيه و اللافرسيه و إلا فمركب كقولنا زيد فرس و زيد ليس بفرس فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد(۲) فى زمان واحد محال و قال أيضا معنى الإيجاب وجود أى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه أو وجوده لغيره و معنى السلب سلب أى معنى كان سواء كان لا- وجودا فى نفسه أو لا- وجودا لغيره انتهى فقد علم مما ذكر أن التقابل أعم من التناقض المعرف باختلاف قضيتين إيجابا و سلبا كذا و كذا لتحققه فى المفردات دون التناقض فقد سها من قال إن التناقض هو نفس التقابل الإيجابى و السلبى و كذا ما وقع(۳) فى عباره التجريد أن تقابل السلب

۱- أى لأجل أن هذا التقابل يكون فى القضايا فى المفردات قال كذا، س ره

۲- أى صدقهما فى مورد واحد محال إذ سيأتى أن عدم اجتماعهما بحسب الصدق و لا موضوع و لا محل لهما، س ره

۳- أقول مراد المحقق الطوسى قدس سره كما فى الشوارق أن هذا التقابل غير راجع إلى الوجود الخارجى لأن موضوعى السلب و الإيجاب فى التناقض نسبتان لا- تحقق لهما إلا فى النفس كما فى القضيه المعقوله أو فى اللفظ كما فى القضيه الملفوظه و التقابل نفسه أيضا نسبه فكان نسبه فى نسبه بل النسبه السلبيه سلب النسبه و من العجائب أنه قدس سره اعترف بذلك فى قوله بعد أسطر أن تقابلهما إنما يتحقق فى الذهن أو اللفظ مجاز إلخ و المحقق قدس سره لم يرد إلا هذا و لعل المصنف قدس سره ظن أن المحقق بصدد بيان منشإ هذا التقابل و مرجعه الفاعلى و أنه فى أى شى ء بالذات و فى أى شى ء بالعرض و ليس كذلك بل هو بصدد تعيين موضوعه و بيان مرجعه القابلى، س ره

و الإيجاب راجع إلى القول و العقد ليس بصواب كيف و تقابل القضيتين ليس من حيث إنهما قضيتان و لا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الإيجاب و السلب المضاف إلى شى ء واحد فالتقابل بالحقيقه إنما يكون بين نفس النفى و الإثبات و فى القضايا بالعرض- اللهم إلا أن يتكلف كما فى بعض شروحه و يراد من الإيجاب و السلب إدراك الوقوع و اللاوقوع و هما أمران عقليان واردان على النسبه التى هى أيضا عقليه فإذا حصلا فى العقل كان كل منهما عقدا أى اعتقادا و إذا عبر عنهما بعباره كان كل من العبارتين قولا ثم بما حققناه من أن التقابل بالذات فى القضايا إنما هو بين نفس النفى و الإثبات و بين القضايا بالعرض اندفع ما قيل إن بعضهم اعتبروا فى مفهوم التقابل عدم الاجتماع فى الموضوع بدل المحل و صرحوا بأن لا تضاد بين الصور الجوهريه إذ لا- موضوع لها لأنه المحل المستغنى عن الحال و محل الصور هى الماده المحتاجه إليها فى التقوم و اعتبر الآخرون المحل مطلقا فأثبتوا التضاد بين الصور النوعيه العنصريه فعلم من اختلاف الفريقين فى كون مورد الإيجاب و السلب موضوعا أو محلا- أن المراد من عدم الاجتماع المأخوذ فى التقابل عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق و معلوم أن من التقابل ما يجرى فى القضايا كالتناقض و التضاد(١) فإن قولنا كل حيوان إنسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان

١- جريان التضاد فى القضايا مبنى على المسامحات المعموله فى المنطق لوضوح عدم صدق تعريفه عليها بأى تعريف عرف و الذى ذكره الشيخ أصدق شاهد على أن إطلاق المتضادين على الموجبه و السالبه الكليتين لا يتجاوز حد التسميه، ط مد

و ضد لقونا لا شی ء من الحیوان بإنسان علی ما قال الشیخ فی الشفاء لیس الکلی السالب یقابل الکلی الموجب مقابله بالتناقض بل هو مقابل من حیث هو سالب لمحموله مقابله أخری فلنسم هذه المقابله تضادا إذا کان المتقابلان مما لا یجتمعان صدقا أصلا و لکن قد یجتمعان کذبا کالأضداد فی الأمور انتهی مع أن القضایا لا یتصور اعتبار ورودها علی شی ء بحسب الحلول فیه و کلام هذا القائل لا یخلو عن خلط إذ الاختلاف الذی نقله إنما وقع منهم فی باب التضاد حیث اعتبر فیه تعاقب المتضادین إما علی موضوع واحد أو محل واحد لا فی مفهوم مطلق التقابل المعروف- بکون الأمرین بحیث لا یجتمعان فی شی ء واحد سواء کان عدم الاجتماع بحسب الوجود و التحقق أو بحسب الحمل و الصدق کیف و لو کان اختلاف المذکور بینهم فی مطلق التقابل لزم منه نفی التقابل بین الفرس و اللافرس بمثل البیان الذی ذکره لعدم کون الفرس ذا محل و ذلک فاسد.

و من أحکام الإیجاب و السلب-

أن تقابلهما إنما یتحقق فی الذهن أو اللفظ- مجازا دون الخارج لأن التقابل نسبه و النسبه فی التحقق فرع منتسبیها- و أحد المنتسبین فی هذا القسم من التقابل سلب و السلوب اعتبارات عقلیه لها عبارات لفظیه فالنسبه بینهما عقلیه صرفه و أما عدم الملکه فله حظ ما من التحقق باعتبار أنه عدم أمر موجود له قابلیه التلبس بمقابل هذا العدم- و هذا القدر من التحقق الاعتباری کاف فی تحقق النسبه بحسب الخارج فإن لکل شی ء مرتبه من الوجود و مرتبه النسبه هی کونها منتزعه من أمور متحققه فی الخارج أی نحو کان من التحقق کالإنسانیه و الحیوانیه من الذاتیات و المشی و الکتابه من العرضیات.

و من أحکامهما عدم خلو الموضوع عنهما فی الواقع

لا فی کل مرتبه

من مراتب الواقع فإن الأشياء التی لیست بینها علاقه ذاتیه(۱) یخلو کل منها فی مرتبه وجود الآخر عن کونه موجودا أو معدوما و کذا العرضیات فی مرتبه الماهیات من حیث هی هی کما علمت.

و من أحکام هذا التقابل أیضا أن تحققه فی القضایا مشروط بثمان وحدات مشهوره

مع زیاده وحده هی وحده الحمل فی القضایا الطبیعیه لأن بعض المفهومات- قد یکذب علی نفسه بالحمل المتعارف فیصدق نقیضه علیه مع أنه قد یصدق علی نفسه- کسائر المفهومات بالحمل الأولی الذاتی و فی المحصورات مشروط بالاختلاف فی الکمیه لکذب الکلیتین مع تحقق الوحدات کقولنا کل حیوان إنسان و لا شی ء من الحیوان بإنسان فعلم أنهما لیستا متناقضتین و إن کانتا متضادتین کما مر و التضاد لا یمنع کذب الضدین معا و صدق جزئیتین کذلک کقولنا بعض الحیوان إنسان- و لیس بعض الحیوان بإنسان و فی الموجهات مشروط بالاختلاف علی الوجه المقرر- و إلا لم یتحقق التناقض لصدق الممکنتین و کذب الضروریتین فی ماده الإمکان مع تحقق باقی الشرائط و من خاصیه(۲) هذا التقابل استحاله الواسطه بین المتقابلین به و امتناع اجتماعهما صدقا و کذبا فلا یخلو شی ء عن فرسیه و لا فرسیه و قد یخلو عن طرفی سائر أقسام التقابل و لا یصدق علی المعدوم شی ء من طرفی المتقابلین إلا السلب و الإیجاب

و من جمله التقابل تقابل التضایف

اشاره

و المتضایفان هما وجودیان یعقل کل منهما بالنسبه إلی الآخر کالأبوه و البنوه فإنهما(۳) لا یصدقان علی شی ء واحد

۱- بالإضافه البیانیه لا بالتوصیف إذ بین الماهیه و لازمها و کذا بین المتضایفین العلاقه الذاتیه موجوده و لیس أحدهما فی مرتبه ذات الآخر، س ره

۲- یترائی من ظاهره تکرار مع قوله و من أحکامهما عدم الخلو الموضوع عنهما و لکن لا تکرار فی الحقیقه فإن ذکر عدم الخلو هناک کان تمهیدا لذکر الخلو فی المرتبه و أن السلب و الإیجاب اللذین لا یخلو عنهما شی ء فی الواقع کانت المرتبه خالیه عنهما و أیضا قد أخذ هاهنا عدم الاجتماع بحسب الصدق أیضا، س ره

۳- هذا هو الحق الذی لا- مریه فیه فإن فرض کون کل من الموجودین أی بماهیتهما معقولا بالنسبه إلی الآخر یوجب التوقف المعی بینهما و لا معنی لتحققه فی الشی ء الواحد علی أن التقابل غیریه بالذات و لا معنی لتحققه فی الشی ء الواحد من جهه واحده و فی موارد من کلام المصنف ما یشعر بأن التضایف لا یأبی عن اجتماع المتضائفین بذاته کالعاقلیه و المعقولیه و نحوهما بل الاجتماع یمتنع فیما یمتنع لسبب من خارج کالعلیه و المعلولیه هذا و الحق خلافه و للکلام تتمه ستوافیک فی محله، ط مد

من جهه واحده و إحداهما لا تعقل إلا مع الأخرى

وهم و تنبيه:

ربما اشتبه عليك الأمر فتقول كيف يجعل التضايف قسما من التقابل و قسيما للتضاد و الحال أن التضايف أعم من أن يكون تقابلا أو تضادا أو تماثلا أو غير ذلك بل يكون جنسا لهما فيلزم كون الشی ء قسما لقسمه و قسيما له أيضا.

و ربما يجاب عنه بأن مفهوم التضايف أعم من مفهومی التقابل و التضاد(۱) العارضين لأقسامهما و هذا لا ينافی كون معروض التقابل أعم منه و معروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الأفراد- أحدهما أعم منه و الآخر مبائن له فلا منافاه.

و بوجه آخر مفهوم التضايف من حيث هو أعم من مفهوم التقابل و من حيث إنه معروض لحصه من التقابل أخص منه على قياس كون مفهوم الكلی من حيث هو هو- أعم من مفهوم الجنس و من حيث إنه معروض لمفهوم الجنس أخص منه.

و الحق فی الجواب أن يفرق بين مفهوم الشی ء و ما يصدق هو عليه فمفهوم التضايف(۲)

۱- يعنی أن مفهوم الشی ء لا يلزم أن يكون من جمله أفراد ذلك الشی ء مثلا مفهوم الإضافه ليس بإضافه بل كيف و مفهوم الحرف ليس معنى غير مستقل بل هو من حيث نفسه من المعانی المستقله و مفهوم التقابل ليس بتقابل بل من مقوله الإضافه فافهم و لا تغفل، ن ره

۲- أی مفهوم التضايف من حيث صدقه على أفراده فی الجمله لا من حيث هو و لا من حيث الصدق على جميع الأفراد إذ قد أشكل فی كون بعض أفراد التضايف كالإضافات المتشابهه الأطراف من التقابل المتخالفه الأطراف أيضا التی كالعاقليه و المعقوليه فضلا من نفس مفهومه من حيث هو و كثيرا ما يكون مفهوم الشی ء فردا له كمفهوم الشی ء العام و مفهوم الكلی و مفهوم التضايف و مفهوم الماهيه العامه و كنفس المفهوم و غير ذلك و الفرق بين الأجوبه- أن بناء الأول على التفرقه بين العارض و المعروض و أن فی العوارض نسبه من النسب الأربع- تخالف النسبه فی المعروضات و بناء الثانی على التفرقه بين التضايف من حيث هو و بين التضايف التقابلی و أن هذا هو قسم من التقابل لا ذاك و بناء الثالث على التفرقه بين الحمل الذاتی الأولی و الحمل الشائع فلا غرو فی كون مفهوم التقابل بالحمل الأولی تقابلا و بالحمل الشائع مصداقا للتضايف لا التقابل و مفهوم الشی ء قد يكون فردا لفرده كيف و قد يصدق عليه مقابله فيتقابلان و يجتمعان باعتبارين كما أن الوجود و العدم يجتمعان لا باعتبار التقابل فمناط الجواب هو الفرق بين الحملين و أما قوله فمفهوم التضايف من أقسام مفهوم التقابل فبيان للواقع و لا دخل له فی الجواب، س ره

من أقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف و قد يكون مفهوم الشى ء مما يصدق عليه أحد أنواعه كمفهوم الكلى الذى هو شى ء من آحاد مفهوم الجنس و فى الأمور الذهنيه و العوارض العقليه كثيرا ما يكون مفهوم الشى ء فردا له و فردا لفرده كما يكون فردا لمقابله كمفهوم الجزئى الذى هو فرد من الكلى و مقابل له أيضا باعتبارين و من التقابل ما يكون بين المتضادين(١)

١- يكرر ره فى كلماته كون حد التضاد المذكور و كذا بعض أحكامه كقولهم ضد الواحد واحد و أن الضدين يجب أن يجتمعا فى جنس قريب و أن الجواهر لا تضاد فيها مبنيا على الاصطلاح و هذا يشهد على أنه ره إنما يعتبر من حد التضاد ما يتحصل من تقسيم المتقابلين- و هو أن الضدين أمران وجوديان غير متضايفين لا يجتمعان فى موضوع واحد من جهه واحده- و أما ما وراء ذلك فإنما هو مبنى على الاصطلاح و الوضع و بناء الأحكام فى الأبحاث الفلسفيه- على الاصطلاح المجرد بعيد غايته و من المعلوم أن إضافه قيود أخر على الحد الخارج من التقسيم تصور أقساما أخر من التقابل على الباحث أن يعتبرها و يسميها أو يقيم البرهان على بطلانها و امتناعها و الذى ذكروه حدا للمتضادين أنهما أمران وجوديان غير متضايفين متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غايه الخلاف و الذى يمكن أن يقال فى بيانه- إن القيود الثلاثه الأول أعنى كونهما أمرين وجوديين متضايفين إنما لزم اعتبارها لتحصلها من التقسيم المذكور سابقا و هو أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدما للآخر أو يكونا وجوديين- و على الثانى إما أن يكون كل منهما معقولا بالقياس إلى الآخر أو لا و الثانى هما المتضادان- فهما أمران وجوديان غير متضايفين و أما اعتبار الموضوع لهما فقد تقدم أن اعتبار التقابل و الغيريه الذاتيه بين شيئين يوجب اعتبار أمر ثالث يتحد به كل من الطرفين نوعا من الاتحاد فيطرد الطرف الآخر عن ذلك الثالث و إلا لغى اعتبار التقابل فهناك أمر يتحد به كل من طرفى التضاد و حيث كانا جميعا وجوديين و الشى ء الذى يوجد له و يتحد به الأمر الوجودى هو الموضوع الأعم من محل الصور الجوهريه و موضوع الأعراض غير أن اعتبار غايه الخلاف يوجب نفى التضاد عن الجواهر فلا يبقى إلا موضوع العرض و يظهر من هنا أن المتضادين يجب أن يكونا من الأعراض- و أن ينحصرا فى اثنين و أن يكون لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه و أما اعتبار دخولهما تحت جنس فلأن الصور الجوهريه تتحد وجودا مع موادها فتتحصل منهما جميعا هويه واحده فلو صح فيها تضاد لكفى ذلك فى طرد كل من الطرفين الآخر عن مادته التى اتحد بها فصار هو هى- و أما الأعراض فإذ كانت موضوعها محلا مستغنيا عنها فى وجوده لم يحصل من مجموع الموضوع و عرضه هويه واحده حتى يمتنع اجتماع المتضادين فيها لطرد أحدهما الآخر بل العرض لا يدفع العرض و إن فرض اتحاده مع موضوعه نوعا من الاتحاد فإن العرض لا يصير فيه عين العرض الآخر إذا حلا فيه بخلاف الصورتين الجوهريتين إذا حلتا ماده من المواد فمن الواجب مضافا إلى اعتبار موضوع يحل فيه المتضادان اعتبار أمر آخر يتحد به كل من طرفى التضاد اتحادا يصير له المتحدان هويه واحده فيطرد كل منهما الآخر فيه لكون ذلك طردا له عن نفسه و الأمر الذى هذا وصفه هو الجنس الذى يدخل تحته أنواعه فتصير هى هو فمن اللازم اعتبار دخول المتضادين تحت جنس واحد ثم نقول إن هذا الاتحاد إنما يتم بين النوع و إن شئت قلت بين الفصل الذى هو فعليه الحد النوعى و بين الجنس الذى يقسمه و يحصله ذلك الفصل و هو الجنس القريب و أما الجنس البعيد فلا نسبه بين الفصل و بينه بالتقسيم و التحصيل حقيقه و قد تقدم ذلك فى مباحث الماهيه فمن الواجب أن يكون الجنس الذى يدخل تحته المتضادان جنسا قريبا- و من هنا يظهر أن التضاد إنما يتحقق فى جنس من الأجناس العرضيه منحصر فى نوعين لا ثالث

لهما و أما اعتبار غايه الخلاف بين المتضادين فهو أنهم حكموا بالتضاد فى أمور ثم وجدوا أمورا أخرى متوسطه بين طرفى التضاد نسبيه كالسواد و البياض الذين ذهبوا إلى تضادهما- ثم وجدوا الصفره و الحمره و غيرها من الألوان متوسطه بينهما هى بالنسبه إلى السواد بياض- و بالنسبه إلى البياض سواد فحكموا بتركبها من الطرفين و أن الضدين بالحقيقه هما الطرفان فاعتبروا غايه الخلاف بين الضدين و من هنا يظهر أن المراد بغايه الخلاف أن لا يختلف الخلاف و التغاير بالنسب و الاعتبارات بل يختلف الطرفان و يتغايرا بذاتهما و فى نفسهما- فهذا القيد بمنزله الإيضاح لمعنى التقابل بينهما، ط مد

و المتضادان على اصطلاح المشاءين هما(١) الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان

١- الأولى أن يقال هما الوجوديان اللذان لا يتوقف تعقل أحدهما على الآخر المتعاقبان إلخ لأن الأقسام الأربعه من التقابل مساويه في المعرفه و الجهاله و قد صرح بذلك في مبحث الكيف في سبب عدولهم عن ذكر كل من الكم و الأعراض النسبيه في تعريف الكيف إلى ذكر خواصها التي هي أجلى إلا أنه قدس سره لم يبال بذلك هاهنا إذ قد عرفت المتضايفين أولا إن قلت لم يكن حاجه إليه لخروج المتضايفين بالتعاقب على موضوع واحد كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء و أما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع- و سينقله المصنف. قلت لا شبهه في جواز تعاقب المتضايفين كالأبوه و البنوه و غيرهما على موضوع و كلام الشيخ أيضا دال على ما ذكرناه كقوله فليس يجب و قوله يلزم لا محاله فانتظر، س ره

على موضوع واحد لا- يتصور اجتماعهما فيه و بينهما غايه الخلاف و قد مرت الإشاره إلى أن الطبائع الجنسيه لا يتقابل فالتضاد إنما يعرض للأنواع الأخيره كما يدل عليه الاستقراء و قد ظن بعضهم وقوع التضاد فى الأجناس لزعمهم أن الخير و الشر متضادان- و كل واحد منهما جنس لأنواع كثيره و هذا الظن باطل من وجهين- الأول أن التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون أحدهما عدما للآخر إذ الخير وجود أو كمال وجود و الشر عدم الوجود أو عدم كمال الوجود.

و الثانى أنهما ليسا بجنسين لأن الخير و الشر إما أن يراد بهما ما هو بحسب الواقع و قد علمت أنهما يرجعان إلى الوجود و العدم و إما أن يراد بهما ما بالقياس إلى طبيعه الإنسان فكل ما يوافقه و يلائمه نسميه خيرا و كل ما يخالفه و ينافره نسميه شرا و الموافقه و المخالفه و سائر ما أشبههما نسب و اعتبارات خارجه عن أحوال الماهيات فلا يكون شى ء منها جنسا لما اعتبر وصفا لها و أما إذا اعتبر نفس الملائمه و المنافره مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحده منهما ماهيه نوعيه فالتضاد بينهما(۱) ليس تضادا بين الجنسين و من شرط التضاد أن يكون الأنواع الأخيره- التى توصف به داخله تحت جنس واحد قريب و كون الشجاعه تحت الفضيله و التهور المضاد لها تحت الرذيله لا يرد نقضا على هذه القاعده لأن كل

۱- أى لو فرض تحقق التضاد لكن لم يتحقق إذ الملائمه و المنافره من الإضافات فيهما تقابل التضايف، س ره

واحـد منهما فی نفسه کیفیه نفسانیه و کونه فضـیله أو رذیله إنما هو(۱) صـفه عارضه له لا أنها مقومه له فالفضیله و الرذیله لیستا من الأجنـاس للفضائـل و الرذائـل النفسـانیه ثم إن الشـجاعه لیست ضـدا لشـی ء من التهور و الجبن لکونها واسـطه بینهما- و أما الطرفان فلکونهما فی غایه التباعد کانا متضادتین بل تضاد الشـجاعه مع کل منهما تضاد بالعرض إذ الشـجاعه ماهیه لها عارض و هو کونها فضـیله و کل من التهور و الجبن ماهیه لها عارض هو کونها رذیله و التضاد بالحقیقه بین العارضـین- و فی المعروضین بالعرض و أما التضاد بین التهور و الجبن فنوع آخر من التضاد غیر ما یکون باعتبار الفضـیله و الرذیله و من أحکام التضاد علی ما ذکرناه من اعتبار غایه التباعـد أن ضـد الواحـد واحـد لأن الضد علی هذا الاعتبار هو الذی یلزم من وجوده عدم الضد الآخر فإذا کـان الشـی ء وحـدانیا و له أضـداد فإمـا أن یکون مخالفتهـا- مع ذلـک الشـی ء من جهه واحـده أو من جهات کثیره فإن کانت مخالفتهـا معه من جهه واحـده فالمضـاد لـذلک الشـی ء بالحقیقه شـی ء واحـد و ضـد واحـد و قـد فرض أضـدادا- و إن کانت المخـالفه بینهـا و بینه من جهـات عدیـده فلیس الشـی ء ذا حقیقه بسـیطه بل هو کالإنسان الـذی یضاد الحار من حیث هو بارد و یضاد البارد من حیث هو حار و یضاد کثیرا من الأشـیاء لاشـتماله علی أضدادها فالتضاد الحقیقی إنما هو بین الحراره و البروده و السواد و البیاض و لکل واحـد من الطرفین ضـد واحـد و أما الحار و البارد فالتضاد بینهما بالعرض فالشـیئان إذا کان بینهما تضاد حقیقی یکون بین محلیهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض فمن الضدین ما بینهما وسائط و منهما ما لا وسائط بینهما- سواء کان الوسـط حقیقیا کما بین الحار و البارد من الفاتر أو غیر حقیقی مرجعه الخلو عن جنس الطرفین کاللاخفیف و اللاثقیل فإن الفاتر لا یخرج من جنس الحراره و البروده بخلاف اللاخفیف و اللاثقیل لخروجه عن جنس الخفه و الثقل کالفلک

۱- بل الحق أن الفضـیله و الرذیله من المعانی الاعتباریه حیث اعتبر فی تعریفهما قولنا ینبغی أولا علی أن مفهوم الرذیله عـدمیه و هو ظاهر، ط مده

و قد یکون أحد الضدین علی التعیین لازما لموضوع کالبیاض للثلج و السواد للقار و قد لا یکون و حینئذ إما أن یمتنع خلو المحل عنهما کالصحه(۱) و المرض للإنسان- أو یمکن کالثقل و الخفه للفلک و علی هذا الاصطلاح(۲) لا تضاد حقیقیا بین الجواهر إلا باعتبار ما یعرض لها من المتضادات و أما علی اصطلاح المتقدمین- ففی المادیات من الصور المتخالفه المتعاقبه علی محل واحد متضاد حقیقی و کذا یجوز عندهم أن یکون لشی ء واحد أضداد کثیره حیث لا یشترطون فی التضاد غایه الخلاف فالسواد عندهم کما یضاد البیاض یضاد الحمره أیضا لأن اصطلاحهم یحتمل ذلک.

شک و تحقیق:

و هاهنا إشکال قوی و هو أن المقولات العالیه قد علمت أن لا تضاد بینهما لاجتماع بعضها مع بعض فی جوهر واحد جسمانی- و کذا الاشتراک فی الجنس البعید لا یکفی فی امتناع الاجتماع فإن الطعم یجتمع مع السواد مع کونهما من مقوله واحده فلا بد من کون(۳) المتضادین تحت جنس قریب و من کونهما مختلفین بالفصل فحینئذ إن کان بینهما تضاد فلا یکون تضادهما من حیث الجنس بل من حیث الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان علی أن الفصلین لا یشترکان فی الجنس القریب لکونه خارجا عن حقیقتهما کما سبق و قد شرط کون المتضادین تحت جنس قریب هذا خلف و أیضا تعاقب الفصول فی أنفسها علی موضوع واحد کما هو شرط التضاد غیر متصور إذ لا استقلال لها فی الوجود حتی

۱- هذا بناء علی نفی الواسطه بینهما خلافا لبعض الأطباء القائل بالواسطه کحال الشیخ و الطفل و الیافع، س ره

۲- رجع إلی أول الکلام أی اعتبار الموضوع لا المحل فی التعریف المذکور، س ره

۳- لا یخفی أن عدم اقتضاء الجنس البعید بما أنه جنس بعید التضاد بین أنواعه لا ینتج اقتضاء الجنس القریب ذلک فمن الجائز أن یکون الجنس من أصله غیر دخیل فی تحقق التضاد- اللهم إلا أن یبرهن علی وجوب اشتراک المتضادین فی جنس فلیضم من ارتفاع التضاد من بین الأجناس العالیه و الأجناس البعیده دخاله الجنس القریب فی مسأله التضاد و قد تقدم ما یمکن أن یقال فی ذلک علی أن حصر المقولات فی العشره استقرائی لا عقلی، ط مده

ینسب إلى الموضوع الواحد و لا یمکن تعاقبها(۱) على جنس واحد کما علمت- و یمکن التفصی عنه بأن الجنس و الفصل متحدان فی الوجود و الجعل و هما موجودان بوجود واحد بلا تغایر بینهما فی الخارج و هما عین النوع فی الخارج فصفات الفصول فی الأعیان بعینها صفات الأنواع المتقومه بها فی نحو ملاحظه العقل و لما کان التضاد من الأحکام الخارجیه للمتضادات(۲) فلا محاله یکون الموصوف بها الأنواع بذواتها دون الفصول بما هی فصول و الحاصل أن التضاد بین المتضادین- و إن کان باعتبار فصل کل منهما و لکن التعاقب فی الحلول فی موضوع باعتبار نوعیتهما لأن الحلول فی شی ء نحو من الوجود و الوجود لا یتعلق إلا بما یستقل فی التحصل الخارجی و الفصول لا استقلال لها فی الخارج و اتصاف کل من النوع و الفصل- المقوم بالصفات الخارجیه للآخر إنما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما فی الوجود الخارجی دون الصفات الذهنیه التی تعرض لکل منهما باعتبار مغایرتهما فی الذهن-

و مما عد فی المتقابلین الملکه و العدم

و هما أمران یکون أحدهما وجودیا و الآخر عدمیا أی عدما لذلک الوجودی سواء کان(۳) بحسب شخصه فی الوقت أو

۱- المحذور الذی ذکره أو کان تقوم الفصلین بالجنس و هذا شی ء آخر و هو أنه قد مر أن الفصول المقسمه للجنس إنما ترد على الحصص الجنسیه فإن نسبه الکلی إلى ما تحته نسبه الآباء إلى الأولاد لا نسبه أب واحد إلیهم فإذن لا یلزم توارد العلل على معلول واحد فهاهنا یقول قدس سره إذا لم یمکن تعاقب الفصول المقسمه على جنس واحد مع أن تقسیمه جائز فکیف أمکن تقومها بجنس واحد مع أن تقویمه لها غیر جائز أو تنظیر لعدم التعاقب على موضوع واحد و الأول أدق، س ره

۲- فإن قلت التضاد ربما یکون بین الأمور الاعتباریه کمفهومی الجنس و الفصل- فکیف یصح کونه من الأحکام الخارجیه للمتضادات قلنا المراد منه أن تضاد الأمور الخارجیه- إنما هو من الأحکام الخارجیه لها و هذا لا ینافی عروض التضاد للأمور الذهنیه بحسب اعتباراتها العقلیه، منه قدس سره الشریف

۳- متعلق بالعدم باعتبار القوه التی فی هذا العدم أو بالوجودی أی سواء کان ذلک الوجودی ممکنا بحسب شخصه إلخ، س ره

فی غیر الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قریبا کان أو بعیدا فالعمی(۱) و الظلمه و انتثار الشعر بداء الثعلب الذی هو بعد الملکه و المرودیه التی هی قبلها- و عدم البصر الممکن فی حق الشخص الأعمی و انتفاء اللحیه للمرأه الممکن لنوعها- کل هذه عدمیات فی التحقیق مشروط فیها الإمکان و القوه و لذا لم یصدق علی المعدوم- و أما فی المشهور فالملکه هی القدره للشی ء علی ما من شأنه أن یکون له متی شاء- کالقدره علی الإبصار و العدم انتفاء هذه القدره مع بطلان التهیؤ فی الوقت الذی من شأنه أن یکون کالأعمی لا کالجرو قبل فتح البصر و اصطلاح المنطقیین(۲) فی العدم و الملکه هو المعنی الأول و کذا اصطلاحهم فی المتضادین مجرد(۳) کونهما

۱- أی الأعم من مثل عمی العقرب و الأکمه و غیرهما فذکر عدم البصر الذی بعد الاتصاف بالملکه بعده من باب ذکر الخاص بعد العام و تخصیص الظلمه بالذکر لعله للقول بکونها ضدا للنور وجودیا، س ره

۲- هذا منه قدس سره غریب حیث عکس الاصطلاحین فی العدم و الملکه فإن اصطلاح الإلهیین التعمیم و اصطلاح المنطقیین التخصیص یظهر ذلک لمن نظر فی قاطیغوریاس الشفاء بعد التعمیم فی العدم و هذه کلها لا یلتفت إلیها فی هذا الکتاب إنما العدم المقصود فیه هو العدم- الذی هو فقدان القنیه فی وقتها أی فقدان القوه التی بها یمکن الفعل إذا صار الموضوع عادما للقوه فلا یصلح بعد ذلک أن یزول العدم کالعمی و أما القنیه فیزول إلی العدم فهذا هو التقابل العدمی المذکور فی قاطیغوریاس انتهی و مراده بهذا الکتاب باب قاطیغوریاس و هو باب المقولات العشر الذی أدرجه القدماء فی المنطق و هو أحد أبوابه سموه به کما سموا باب الکلیات الخمس إیساغوجی و باب القضایا باریرمیناس و غیرها بغیر ذلک کما ذکر فی حاشیه المصنف قدس سره- علی الشفاء و فی غیرها، س ره

۳- هذا الحصر إضافی بالنسبه إلی اعتبار الوجودیه و غایه البعد بل یعتبرون التعاقب علی موضوع واحد شخصی فلا یرد أن هذا مناط التقابل المطلق فلا- یتمیز به التضاد عن غیره- إذ یعتبرون فیه ما به یتمیز عن غیره کما فی القسمه التی ذکرها الشیخ فی قاطیغوریاس من أن التقابل إما أن یکون ماهیه مقوله بالقیاس إلی غیره فهو تقابل المضاف أو لا و حینئذ إما أن یکون الموضوع صالحا للانتقال من أحد الطرفین بعینه إلی الآخر من غیر انعکاس أو لا بل یکون صالح الانتقال من کل واحد منهما إلی الآخر أو و لا عن أحدهما إلی الآخر لأن الواحد لازم له فالأول تقابل العدم و القنیه فالموضوع إذا صار عادما لقوه الإبصار فلا یصلح بعد ذلک أن یزول العدم کالعمی و أما القنیه فیزول إلی العدم و الثانی هو تقابل التضاد سواء کان أحد الضدین وجودیا و الآخر عدمیا أو کلاهما وجودیین سواء کان الموضوع ینتقل من کل واحد منهما إلی الآخر أو کان أحدهما طبیعیا لا ینتقل عنه و لا إلیه کالبیاض للجص، س ره

غیر مجتمعین فی موضوع واحد و أما الإلهیون فقد اعتبروا فی کل منهما قیدا آخر أما فی المتضادین فکونهما فی غایه التباعد و فی الملکه و العدم أن یکون العدمی سلبا للوجودی عما من شأنه أن یکون فی ذلک الوقت فکل من قسمی التقابل بالمعنی الأول أعم منه بالمعنی الثانی عموم المطلق من المقید إلا أن المطلق من التضاد یسمی بالمشهوری لکونه المشهور فیما بین عوام الفلاسفه و المقید بالحقیقی لکونه المعتبر فی علومهم الحقیقیه و الملکه و العدم بالعکس من ذلک حیث(۱) یسمون المطلق بالحقیقی و المقید بالمشهوری و القدح الذی یلزم فی انحصار التقابل فی الأقسام الأربعه من تقابل الالتحاء و المروده و تقابل البصر(۲) و عدمه عن العقرب أو الشجر لکونه خارجا عن التضاد و عن الملکه و العدم علی التفسیر الأخص تفصوا عنه بأن الحصر إنما هو باعتبار المعنی الأعم أعنی المشهوری(۳) من التضاد و الحقیقی من الملکه و العدم لیدخل أمثال ذلک فیه

بحث و مخلص:

و هاهنا إشکال من وجهین-

الأول أن الضدین فی اصطلاح المنطق کما صرح به الشیخ الرئیس و غیره لا یلزم أن یکون کلاهما وجودیین

بل قد یکون أحدهما عدما للآخر

۱- هذا یؤید ما ذکرناه من أن عقد الاصطلاح بعکس ما ذکره، س ره

۲- فلا یمکن إدخاله إلا فی التضاد المشهوری الغیر المعتبر فیه الوجودیه إذ الشجر غیر قابل للبصر لا باعتبار شخصه و لا باعتبار نوعه و لا باعتبار جنسه القریب أو البعید کما لا یخفی إلا أن یراد بالجنس البعید فی الشجر جوهر الهیولی التی شأنها القابلیه کما یقال إن الجوهر الجنسی فی تعریف الإنسان ناظر إلی الهیولی و لیس فی مورد القدح بالشجر إشکال إذ یدخل فی تقابل السلب و الإیجاب أیضا، س ره

۳- حیث لا یعتبر فیه الوجودیه فیدخل مورد القدح فی التضاد المشهوری کما یمکن إدخاله فی العدم و الملکه بالمعنی الأعم، س ره

كالسكون للحركه و الظلمه للنور و العجمه للنطق و الأنوثه للذكوره و الفرديه للزوجيه و فى كلام بعضهم أن التضاد بالمعنى المشهورى اسم يقع على التضاد الحقيقى و على بعض أقسام الملكه و العدم أعنى ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك فى التضاد المشهورى و الحق(۱) أنه أعم من ذلك- لعدم إمكان الانتقال فى بعض هذه الأمور كالذكوره و الأنوثه و الزوجيه و الفرديه- على أن تقابل الزوجيه و الفرديه راجع(۲) عند التحقيق إلى الإيجاب و السلب- فعلى أى تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكه و العدم و تقابل الإيجاب و السلب-

الثانى أن غايه الخلاف شرط فى التضاد المشهورى أيضا

كما هو مصرح به فى كلام الحكماء كالشيخ و غيره فيلزم خروج تقابل السواد و الحمره و كذا تقابل الحمره و الصفره مثلا عن الأقسام.

و قد التزمه بعضهم و سموا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس فى أقسام التقابل.

و قد تخلص بعض آخر عنه ببيان أن تقابل الأوساط تقابل حقيقى أيضا كتقابل الأطراف فإن كل مرتبه من السواد مثلا مشتمل على طبيعه السواد المطلق الذى لا يقبل الأشد و الأضعف عند المشاءين و على خصوصيه كونه على هذا الحد من السواد- و هو بالنسبه إلى مرتبه أخرى تحتها سواد و بالنسبه إلى مرتبه أخرى فوقها بياض- و لذا قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء السواد الحق لا يقبل الشده و الضعف بل الشى ء الذى هو سواد بالقياس إلى آخر فإذا ثبت ذلک فكل وسط من أوساط السواد- باعتبار نفسه فى حكم الطرف إذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعه المشتركه- و كذلک باعتبار مقايسته إلى سواد دونه فى المرتبه أو إلى البياض الطرف أو البياض

۱- كما أشار إليه فيما مر أنه مجرد عدم الاجتماع فى موضوع، س ره

۲- كما يرشد إليه إطلاق الفرد على الحق الأحد سبحانه، س ره

الوسط إذ كونه سوادا ضعيفا إنما يتحصل إذا قيس إلى سواد أشد لكن إذا قيس إليه كان ذلك سوادا بالنسبه إلى هذا و هذا لا يكون سوادا بالنسبه إليه بل بياضا لا فرق بينه و بين بياض الطرف فى هذه الملاحظه و كذا حكم أوساط البياض فثبت أن التضاد الحقيقى كما يوجد بين الأطراف يوجد بين الأوساط فإن لها جهتى الاختلاف و التوافق و التقابل إنما هو باعتبار الأول فلا يزيد فى التقابل قسم خامس.

هذا خلاصه ما ذكره بعض أجله المتأخرين و هو لا يستقيم(١) على ما اخترناه- من طريقه أسلاف الحكماء فى الأشد و الأضعف.

و يرد عليه أيضا أن لكل شى ء ماهيه متحصله فى ذاتها لا بالقياس إلى ما عداها- اللهم إلا أن يكون مضافا حقيقيا يقترن مع تعقله و وجوده تعقل شى ء آخر و وجوده- و لا شك أن الألوان من مقوله الكيف لا من مقوله المضاف فلكل منها ماهيه متحصله- لا بالقياس إلى غيره و التضاد من الأمور التى تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقايسه أحدهما للآخر و لا لغيرهما و إن كان مفهوم التضاد من جزئيات الإضافه فالمقابله بين الحمره و الصفره مع قطع النظر عن قياسهما إلى الأطراف ثابته جزما و ليست من أقسامهما شيئا إلا التضاد.

مخلص:

فالحق أن يقال فى وجه التفصى عن هذا الإشكال- أما عن قبل المشاءين فبأن التضاد إنما ثبت بالذات بين طبيعتى السواد و البياض مع قطع النظر عن خصوصيات الأفراد فكل مرتبه من مراتب السواد- يضاد لكل مرتبه من مراتب البياض باعتبار اشتمال هذه على طبيعه أحد الضدين- و تلك على طبيعه الضد الآخر لا باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين الوسطين كالحمره

١- وجهه أن مراتب الأوساط من السواد على ما ذكره يلزم أن يكون كل منها سوادا بالنسبه إلى ما هو دونه و بياضا بالنسبه إلى ما هو فوقه و هذا لا يستقيم على طريقه الأقدمين فإنهم قالوا بالتشكيك فى الطبيعه الواحده فكل وسط منها على ما اختاروا يكون سوادا فى نفسه و كذلك فوقه و دونه فافهم، ن ره

و الصفره باعتبار كون أحدهما سوادا و الآخر بياضا تضاد بالذات و أما باعتبار الخصوصيتين من كون أحدهما حمره و الآخر صفره فبالعرض فالتضاد بين الأوساط- يرجع إلى ما يرجع إليه التضاد بين الأطراف فلم يزد التقابل على الأربعه.

و أما من قبل الأقدمين فبأن التقابل بين مراتب كيفيه واحده تقابل فى الكمال و النقص كما فى مراتب الكميه من نوع واحد و أما تقابل مرتبه ضعيفه من السواد- مع مرتبه ضعيفه من البياض فعلى قياس ما ذكر فى الطريقه الأخرى من أن التضاد بالذات إنما هو بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن بقى الكلام فى أن جميع الألوان من مراتب السواد و البياض أم ليس كذلك و ما ذكرناه كما ذكره يتم على الأول لا على الثانى و بناء الإشكال على مجرد الاصطلاح و هو أمر هين فى العقليات و العلوم الحقيقيه.

نكته:

لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات بإضافه و سلب إذ ما من موجود إلا و له إضافه إلى غيره بالعليه أو المعلوليه أو غيرهما- و يسلب عنه أشياء و لا أقل ما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخلو عن جنسه شى ء من الأشياء- حتى واجب الوجود فإنه مبدأ للأشياء و إن خلا عن آحاد جزئياته كالأبوه و البنوه و المجاوره- و كذا تقابل الإيجاب و السلب لا يخرج منه مطلقا و لا من كل واحد من جزئياته كالحجريه و اللاحجريه شى ء من الأشياء و أما القسمان الأخيران من التقابل أعنى العدم و الملكه و التضاد فكما يخلو بعض الموجودات عن خاصتهما [خاصهما] كالبروده و الحراره و العمى و البصر فكذلك يخلو عن مطلق تقابلهما أشياء فإن المفارقات لا تقبل الضدين- و لا العدم المقابل للملكه إذ كل ما يمكن لها بالإمكان العام فهو حاصل لها فلا يصح فيها هذان القسمان من التقابل لا عاما و لا خاصا

فصل (۷) فى التقابل بين الواحد و الكثير

اشاره

كيفيه التقابل بين الواحد و الكثير من العلوم الربانيه

التى حارت فيه عقول أهل النظر و أصحاب الفكر و إنما خص(۱) بمعرفتها الراسخون فى العلم لأن تقابلهما ليس بتقابل العدم و الملكه و لا السلب و الإيجاب لأنهما وجوديان فلا يكون أحدهما سلبا للآخر و لا تقابل المتضادين لعدم غايه الخلاف المعتبره فى التضاد بينهما إذ ما من عدد إلا و يتصور أكثر منه و لعدم التعاقب على موضوع واحد عددى و وحده الهيولى المتعاقبه عليها الاتصالات و الانفصالات وحده بهمه ظليه ثم الكثره تتقوم بالوحده و لا يمكن تقوم ماهيه أحد المتضادين بشى ء من نوع الآخر و ليس بينهما تقابل التضايف و إلا لكان ماهيه كل منهما معقوله بالقياس إلى الأخرى و ليس كذلك أما من جانب الوحده فبين أن معقوليتها كوجود ذاتها يمكن أن ينفك و يتجرد عن وجود الكثره و معقوليتها و أما من جانب الكثره فإن الكثره كثره فى ذاتها بسبب الوحده لا بالقياس إلى الوحده و الفرق بين المعنيين واضح و قياسها إلى الوحده من جهه كونها معلوله لها لا من جهه كونها هى الكثره إذ كون الكثره كثره غير كونها معلوله و ليست الكثره نفس المعلوليه على قاعده القوم(۲) ثم إنا نجد التقابل بينهما من جهه تمانعهما لا من جهه عليتهما و ارتباطهما.

و أيضا كون الشى ء بحسب جوهره و ماهيته مضافا إلى شى ء يوجب كون ذلك الشى ء أيضا كذلك فلو كانت الكثره جوهريه الإضافه لكانت الوحده أيضا جوهريه الإضافه كما هو شأن المتضايفين فى الانعكاس.

۱- فالوحده الحقه التى فى الوجود لا- يقابل كثره المراتب المتخالفه بالكمال و النقص- و هذه هى الوحده فى الكثره و الكثره فى الوحده بل قد علمت أن الكثره ليست إلا الوحده المكرره- و ملاك الإشكال عليهم أن التقابل بينهما عندهم مسلم مفروغ عنه لكن الحيره فى تعيين قسم منه و أصل التقابل غير مسلم فيهما و ليس بينها إلا مجرد المخالفه بحسب المفهوم، س ره

۲- بل على قاعده الكلى فإن كل ماهيه من حيث هى ليست إلا- هى لا- خفاء فيه بل الوجود الخاص الإمكانى الذى هو عين المعلول بالذات و المجعول بالحقيقه على قاعدته قدس سره ليس عين هذا المفهوم، س ره

و أیضا(۱) یلزم کونهما متکافئین فی التحقق وجودا و تعقلا من حیث هذه هذه و تلک تلک و لیس کذلک.

و من الناس من ظن أن التقابل بینهما لیس تقابلا ذاتیا

لکنهما مما عرض لهما تقابل التضایف من جهه أن الوحده مقومه للکثره و الکثره معلوله متقومه بها- و هذا الکلام(۲) لا یخلو من خلط لأنا نفهم تقابلا بین الواحد و الکثیر اللذین کل منهما ینافی الآخر و یبطله عند حدوثه و وجوده و الوحده التی یزیلها و یبطلها- الکثره الطارئه لیست بعله لتلک الکثره لأنها تتقوم بوحده أخری من نوعها و المتقومه بها مقابله لنوع آخر من الوحده غیر ما یتقوم بها کوحده الاتصال و کثرته فإنا إذا قسمنا الجسم بنصفین فهناک وحدتان وحده کانت قبل القسمه عارضه للمتصل الوحدانی و هی لیست جزء للاثنینیه العارضه لمجموع النصفین و وحده أخری هی عارضه لأحد النصفین هی المقومه للاثنینیه و لا شبهه فی عروض تقابل التضایف بین الوحده الحادثه و الاثنینیه لکن الکلام فی تقابل الوحده [السابقه] و الاثنینیه الطارئه أنه من أی قسم من التقابل.

فإن قلت نفس مفهوم التقابل من باب الإضافه فثبت أن تقابل الوحده و الکثره هو التقابل التضایفی.

قلت هذا المفهوم من الطبائع العامه العقلیه التی لا یمکن تحققها إلا فی ضمن شی ء من أقسامها و کلامنا فی تحقیق التقابل بین الواحد و الکثیر أنه بأی

۱- کما قالوا لا علیه بین المتضایفین و الوحده عله و متقدمه بالذات و الکثره معلوله و متأخره عنها، س ره

۲- یمکن أن یقال لا خلط فیه لأن التفاوت بین الوحدتین إنما نشأ من خصوصیه القابل فنفس الوحده لا تفاوت فیها و لا مدخلیه لخصوصیات القوابل و تفاوتها بالعظم و الصغر فی وحده المقبول فتقویم الوحده للکثره الطارئه تقویم الوحده المطرده لها بعد إسقاط إضافتها إلی القابل لأن حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد و أیضا لو تشبث القائل بتضایف المکیله و المکیالیه و العادیه و المعدودیه لم یتوجه علیه، س ره

نحو من الأنحاء فما لم يتحقق أولا أحد أقسامه المعينه لم يتحقق هذا المفهوم فی نفسه حتی يصدق عليه أنه جزئی من جزئيات مفهوم الإضافه علی الوجه الذی مر.

و منهم من زعم أن التقابل بين الواحد و الكثير ليس بالذات

و احتج عليه بأن موضوع المتقابلين يجب أن يكون(۱) واحدا بالشخص و موضوع الوحده و الكثره ليس كذلك لأن طريان الوحده إما علی نفس الكثره أو علی الأشياء المتعدده التی صارت بالاجتماع شيئا واحدا هو المجموع من حيث المجموع أو علی شی ء غيرها يحدث عند زوالها بحدوث الاتصال الوحدانی و علی أی تقدير ليس موضوع أحدهما هو بعينه موضوع الآخر و قس علی ذلك طريان الكثره علی الوحده نفسها أو موضوعها.

و فيه بحث من وجوه الأول النقض بأن الدليل لو تم لدل علی نفی التقابل بين الوحده و اللاوحده و الكثره و اللاكثره و هو بين الفساد.

و الثانی أن موضوع المتقابلين(۲) لا يلزم أن يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدته نوعيه أو جنسيه قريبه أو بعيده كالرجوليه و المرئيه للإنسان- و الذكوريه و الأنوثيه للحيوان و الحركه(۳) و السكون للجسم أو بحسب أمر أعم من هذه الأمور كلها كالخيريه و الشريه للشی ء كيف(۴) و لو كان كذلك للزم أن لا يكون للذاتيات و اللوازم تقابل مع سلوب و نقائض لها لعدم بقاء الشخص عند زوالها.

۱- أی المتقابلان يجب أن يتعاقبا علی موضوع واحد بالشخص، س ره

۲- أی لا يلزم أن يتعاقب المتقابلان علی موضوع واحد شخصی، س ره

۳- أی حركه الإنسان مثلا مع سكون الجماد فإنه مثال للوحده الجنسيه البعيده و أما حركه هذا الحجر و سكونه فمعلوم أنهما يتعاقبان علی موضوع شخصی و كذا فی الخيريه و الشريه- يراد مثل خيريه الواجب تعالی و الهيولی، س ره

۴- لا يخفی أن تقابل الذاتيات اللوازم مع نقائضها إنما هو بحسب حمل علی لا بحسب وجود فی كما صرح به س فيما مر، س ره

الثالث(۱) أن ما ذكره على تقدير تمامه إنما يتم فی الوحده الشخصیه و الکثره المقابله لا فی غیرها فإن الواحد بالمحمول أو الموضوع أو بالمناسبه مثلا قد یتکثر فیها مع بقائه.

الرابع أن بقاء الموضوع بأی وجه کان لیس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها کالتضاد کما صرح به شیخ الرئیس فی قاطیغوریاس الشفاء حیث قال و أما المتضایفان فلیس یجب فیهما التعاقب علی موضوع واحد أو اشتراکهما فی موضوع واحد حتی یکون الموضوع الذی هو عله لأمر یلزمه لا محاله إمکان أن یصیر معلولا- أو یکون هناک موضوع مشترک و إن کانت العلیه و المعلولیه من المضاف.

و منهم من رأی أن التقابل بینهما بالذات من باب التضاد

و استدل أما علی أن التقابل بینهما بالذات فبأنا إذا نظرنا إلی مجرد مفهومیهما و قطعنا النظر عن کون أحدهما عله أو مکیالا للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما فی ذات واحده فی زمان واحد من جهه واحده و أما علی أن التقابل بینهما بالتضاد فلأنه لیس بشی ء من الأقسام الثلاثه الباقیه للتقابل أما التضایف فلعدم کون الوحده و الکثره متکافئین- وجودا و تعقلا کما مر و المتضایفان یجب أن یکونا کذلک و أما القسمان الآخران- فلکون أحد المتقابلین فیهما سلبا للآخر و الوحده لکونها مقومه للکثره لیست سلبا لها و الکثره لکونها مما یتقوم بالوحده لا یکون سلبا لها و إلا لکان الشی ء عله لعدمه و ما یقال من أن الضد لا یتقوم بضده فمجرد دعوی بلا دلیل مع أن الواقع بخلافه أ لا تری أن البلقه ضد لکل واحد من السواد و البیاض مع أنه یتقوم بهما.

بحث و تقویم:

کلام هذا القائل لا یخلو من تزلزل و اضطراب لأن الحکم علی هذا التقابل بالتضاد بنفی کونه أحد الأقسام الباقیه مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب علی موضوع واحد و کون الطرفین علی غایه

۱- أی من الشوق فی دلیله، س ره

التباعد ليس أولى من الحكم عليه بكونه أحد البواقى فيكون تخصيصا من غير مخصص و أما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لأن دليلهم أن الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهيه حقيقيه من ضدها و لا من الضدين و الأبلق ليست له ماهيه وحدانيه بل وحدته بمجرد الفرض و الاعتبار فظهر أن لا حاصل لما ذكروا فى بيان تحصيل قسم من التقابل فى تقابل الواحد و الكثير فيجب عليهم(۱) أن يجعلوا له قسما خامسا إلا أن المشهور ما ذكرناه من الأقسام الأربعه مع خواصها و لوازمها

المرحله السادسه فى العله و المعلول و فيه فصول

اشاره

۱- فيه تلويح إلى أن حصر أقسام التقابل فى الأربعه ليس بعقلى دائر بين النفى و الإثبات- كما يظهر من تضاعيف ما مر من كلامه أن تحديد التضاد بالحد المعروف مبنى على الاصطلاح و قد مر الكلام فيه و الذى ينبغى أن يقال فى هذا المقام إنا لا نشك فى أن الواحد موجود و أن الكثير موجود و أنهما متنافيان فى الجمله فالموجود من حيث هو موجود منقسم إلى الواحد و الكثير و هو انقسام أولى يلحق الوجود بما هو وجود من غير توسيط واسطه فالمفهومان منتزعان من الوجود لذاته فالوصفان أعنى الوحده و الكثره غير خارجين عن ذاته و إلا لكانا باطلين قضاء لحق الأصاله فى الوجود فهما وصفان راجعان إليه فى عين أنهما مختلفان و قد مر أن الوحده تساوق الوجود و تعم الواحد و الكثير جميعا فالوجود فى وحدته و كثرته يفترق بعين ما يشترك به و بالعكس و هذه خاصيه التشكيك فانقسام الوجود إلى الواحد و الكثير من قبيل انقسام الحقيقه المشككه إلى مرتبتيه المختلفتين بالشده و الضعف و الكثير هو المرتبه الضعيفه لضعف الوحده المساوقه للوجود فيه و هو نظير انقسامه إلى الخارجى و الذهنى و انقسامه إلى ما بالفعل و ما بالقوه و انقسامه إلى الثابت و السيال و غير ذلك و لا ريب فى انتفاء التقابل من بين مراتب التشكيك لأن رجوع ما به الاختلاف فى المراتب إلى ما به الاتفاق لا يجامع الغيريه الذاتيه- التى يقوم به التقابل فقد ظهر مما قدمناه أن الواحد و الكثير لا تقابل بينهما من حيث هما واحد و كثير و أما قوله ره إنا نفهم تقابلا بين الواحد و الكثير اللذين كل منهما ينافى الآخر و يبطله- عند حدوثه و وجوده فلا يثبت بمجرد التنافى و التباطل بينهما أزيد مما يقتضيه اختلاف مراتب التشكيك من البينونه و انعزال بعضها من بعض، ط مده

فصل (۱) فی تفسیر العله و تقسیمها

فنقول العله لها مفهومان

أحدهما هو الشیء(۱) الذی یحصل من وجوده وجود شیء آخر و من عدمه عدم شیء آخر و ثانیهما هو ما یتوقف علیه وجود الشیء- فیمتنع بعدمه و لا یجب بوجوده و العله بالمعنی الثانی تنقسم إلی عله تامه و هی التی لا عله(۲) غیرها علی الاصطلاح الأول و إلی عله غیر تامه تنقسم إلی(۳) صوره

۱- إن قلت هذا هو العله التامه و کیف یلزم من وجودها وجود و من أجزائها عدم المانع و العدم نفی محض فلا یفعل شیئا بل العله التامه المشتمله علی جمیع العلل الناقصه لا وحده لها فلا وجود لها بل هی مرکبه اعتباریه لم یرد ترکیبها إلی الوحده. قلت العله التامه قد تکون بسیطه کالعله الأولی للمعلول الأول و لا إشکال فیه و قد تکون مرکبه کعلل الکائنات و من أجلی البدیهیات أن فاعل الموجود یجب أن یکون موجودا و حینئذ فإما أن یراد مع وجود العله التامه للموجود وجود الفاعل المستجمع لجمیع شرائط التأثیر و لا إشکال فی وجودها بهذا المعنی و لا غرو فی توقف تأثیر الفاعل علی أمر عدمی لأنه لیس مفیدا و مفیضا للوجود إنما المفید هو الفاعل و إما أن یراد من وجودها وجود کل جزء منها بحسبه فإن مدخلیه بعضها فی وجود المعلول بوجوده کالفاعل و الماده و الصوره و الشرط و بعضها بعدمه کالمانع و بعضها بوجوده و عدمه کالمعد فقولهم لا بد من وجود العله التامه للموجود الوجود فیه من الوجدان ۱۲۷ و قال صاحب المواقف إن عدم المانع کاشف عن شرط وجودی کعدم الباب المانع للدخول فإنه کاشف عن وجود فضائله قوام یمکن النفوذ فیه و کعدم العمود المانع لسقوط السقف بأنه کاشف عن وجود مسافه یمکن تحرک السقف فیه للسقوط إلا أنه ربما لا یعلم الشرط الوجودی إلا بلازم عدمی فیعبر عنه بذلک اللازم فیسبق إلی أوهام أنه مؤثر فی الوجود انتهی فعنده جمیع الأمور الداخله فی العله التامه وجودیه فیکون هی أیضا موجوده لوجود أجزائها بأسرها و السؤال و الجواب جاریان فی الفصل الثانی فی قوله فی وجوب وجود العله عند وجود معلولها و فی وجوب وجود المعلول عند وجود علته، س ره

۲- و إنما عدل عن قولهم العله التامه جمیع ما یحتاج إلیه الشیء إذ لا یلزم کونها مرکبه کالعله الأول للمعلول الأول و قوله علی الاصطلاح الأول متعلق بقوله عله تامه أو متعلق بمحذوف- أی زیاده و علاوه علی المعنی الأول لأن المعنی الأول یصدق علی الجزء الأخیر من العله التامه- و یقال علیه السبب بمعنی أخص فالحاصل أن الشیء الذی یحصل من وجوده الوجود و لا عله غیره، س ره

۳- من العلل الناقصه الشرط و ارتفاع المانع و کثیرا ما لا یفردان بالذکر لجعلهما صوره من تتمه الفاعل إذ المراد بالفاعل هو العله المستقله بالفاعلیه و ربما یجعلان من تتمه الماده- لامتناع قبول الشیء صوره بدون حصول شرائطه و ارتفاع موانعه و فی شرح الملخص جعل الأدوات من تتمه الفاعل و ما عداها من عداد الماده و مثله الکلام فی الشق الثانی من وجه الضبط- إذ مما لیس بجزء الشرط و رفع المانع و أما الموضوع للعرض فهو من عداد الماده لکونه قریب الشبه بها کما أشار إلیه قدس سره و أما الجنس و الفصل فهما بشرط لا ماده و صوره، س ره

و ماده و غایه و فاعل.

و القائل بأن إطلاق اسم العله علی هـذه الأربعه بالاشتراک مخط لا سیما و یـذکر- أن العله تنقسم إلی کذا و إلی کذا بل الحق أنها مقوله علی الکل بالمعنی الثانی.

و ربما یقولون إن العله إما أن یکون جزءا للشی ء أو لا یکون و الجزء ینقسم إلی ما به یکون الشی ء بالفعل و هی الصوره و إلی مـا به یکون الشـی ء بالقوه و هی الماده- و التی لیست بجزء إما أن یکون ما لأجله الشـی ء و هی الغایه أو ما یکون به الشـی ء و هو الفاعل و قد یخص الفاعل بما منه الشـی ء المباین من حیث هو مباین و یسـمی ما منه الشـی ء المقارن باسم العنصـر و الماده أیضـا یختلـف اعتبـار علیتهـا إلی مـا منهـا کـالنوع العنصری و إلی مـا فیهـا کالهیئـات فربمـا یجمع الجمیع فی اسم العله المـادیه لاشتراکها فی معنی القوه و الاستعداد فیکون العلل أربعا.

و ربما(۱) یفصـل فیکون خمسـا و الصوره أیضـا یختلف نحو تقویمها للماده- و للمجموع منها و الأولی إرجاعها بالاعتبار الأول إلی الفاعلیه و إن کانت مع شریک غیر مقارن موجب لإفاده هذه العله و إقامه قرینها بها کما سیتضح بیانه فی بحث کیفیه

۱- و المحقق الشـریف فی شـرح المواقف ذکر تقسیما تفصیلیا بقوله ۱۲۸ العله النـاقصه و هی ما یتوقف علیه الشـی ء فی وجوده إمـا جزء له أو خـارج عنه و الثـانی إمـا محـل للمعلول فهو الموضوع بالقیـاس إلی العرض و المحـل القابـل بالقیاس إلی الصوره الجوهریه وحـدها و إما غیر محل له فإما ما منه فاعل الوجود أو ما لأجله غایه الوجود أو لا هـذا و لا ذاک و حینئـذ إما أن یکون وجودیـا هو الشـرط أو عـدمیا و هو عـدم المانع و الأول أعنی ما یکون جزءا إما أن یکون جزءا عقلیا- و هو الجنس و الفصل أو جزءا خارجیا و هو الماده و الصوره انتهی و المنفصـله فی قوله و حینئـذ إما أن یکون وجودیا إلخ منع الخلو فیشـمل المعد أیضا، س ره

التلازم بین الماده و الصوره فالصوره و إن کانت صوره للماده لکن لیست عله صوریه لها بل عله فاعلیه لها فعلم من هاهنا أیضا فساد ظن من خصص الفاعل بالغیر المقارن و القابل أیضا إذا کان مبدأ لما فیه لا یکون مبدأ للصوره لتقدمها علیه بل للعرض لتقومه أولا-بالصوره بالفعل لأنه باعتبار ذاته إنما یکون بالقوه و ما بالقوه من جهه ما هو بالقوه لا یکون مبدأ البته و لکن یکون مبدأ لماهیه المرکب أو لوجود العرض بعد ما تقوم بالصوره.

و اتضح بما ذکرناه أن کل واحده من الماده و الصوره مما یکون عله قریبه و بعیده للمرکب منهما باعتبارین أما الصوره فإذا کانت صوره حقیقیه مقوله من الجوهر- تکون مقومه للماده بالفعل و الماده عله للمرکب فیکون الصوره عله لعله المرکب- بهذا الاعتبار و لکنه من حیث هی جزء صوری للمرکب عله صوریه له فلا واسطه بینهما- و أما الماده فإذا کان المرکب ماهیه صنفیه و کانت الصوره هیئه عرضیه تکون الماده موضوعا مقوما لذلک العرض الذی هو عله صوریه للمرکب الصنفی فکانت الماده عله عله المرکب من هذه الجهه علی أنها(۱) من حیث کونها جزءا للمرکب عله مادیه له فلا واسطه بینهما.

و بالجمله الماده و الصوره علتان قریبتان للمعلول من حیث هما جزءان له فیکون إحداهما عله صوریه و الأخری عله مادیه و إذا کانت إحداهما عله عله المرکب فلیس نحو تقویمها للمرکب هذا النحو بل الماده فی تقویمها التوسیطی للمرکب لیست عله مادیه له و کذا الصوره فی تقویمها التوسیطی للمرکب لیست سببا صوریا.

ثم اعلم أن هذه العلل الأربع یوجد بینها مناسبات و ارتباطات کثیره.

منها أن کل واحد من الفاعل و الغایه سبب للآخر

من جهه فالفاعل من جهه سبب للغایه و کیف لا و هو الذی یحصلها فی الخارج و الغایه من جهه سبب

۱- أی مع أنها و هکذا نظیرتها، س ره

للفاعل و کیف لا- و هی التی یفعل الفاعل لأجلها و لذلک إذا قیل لک لم ترتاض فتقول لأصح و إذا قیل لم صححت فتقول لأنی ارتضت فالریاضه سبب فاعلی للصحه و الصحه سبب غائی للریاضه و الفاعل عله لوجود ماهیه الغایه فی العین- لا لکون الغایه غایه و لا لماهیتها و الغایه عله(۱) لکون الفاعل فاعلا.

و منها أن کل وحدات من الماده و الصوره سبب للأخری بوجه آخر

کما أشیر إلیه.

و منها أن بعض هذه العلل مما یتحد مع بعض آخر

کما سیجی ء أن فاعل الکل هو غایه الکل وجودا و عقلا و ربما یتفق أن یکون ماهیه ثلاث منها و هی الفاعل و الصوره و الغایه ماهیه واحده فإن فی الأب(۲) مبدأ لتکون الصوره الآدمیه من النطفه و هو صوره الآدمیه لا شی ء آخر منه و لیس الحاصل فی النطفه إلا- صوره آدمیه و هی أیضا الغایه التی یتحرک إلیها النطفه لکنها من حیث تقوم مع الماده نوع الإنسان فهی صوره و من حیث یبتدی تحریکها منه فهی فاعله و من حیث ینتهی تحریکها إلیه فهی غایه فإذا قیست تلک الوحده إلی الماده و المرکب- کانت صوره و عله صوریه باعتبارین و إذا قیست إلی الحرکه کانت فاعله مره و غایه مره فاعله باعتبار ابتداء الحرکه و هی صوره الأب و غایه باعتبار انتهاء الحرکه- و هی صوره الابن کما فصل فی کتاب الشفاء

۱- أی بوجودها الذهنی عله لکون الفاعل أی ذات الفاعل متصفه بالفاعلیه إذ کما أن کون الغایه غایه لیس بعله کذلک کون الفاعل فاعلا، س ره

۲- المراد بالصوره الآدمیه الصوره النوعیه فی الإنسان فإنها فاعله من حیث إنها فی الأب للصوره النوعیه من حیث إنها فی الابن کما ذکره و إن کان الفاعل الإلهی هو الله أو بعض مقربی حضرته بحوله و قوته و لیس المراد بها الشکل و التخاطیط فإن فاعلها الطبیعی القوه المصوره عند الشیخ أو فاعلها رب النوع عند الإشراقی لا الصوره و الشکل الذی فی الأب و هو ظاهر، س ره

فصل (۲) فی وجوب وجود العله عند وجود معلولها و فی وجوب وجود المعلول عند وجود علته

اشاره

أما الأول فالمعلول لما كان فى ذاته ممكن الوجود و العدم لما عرفت أن الوجوب و الامتناع يغنيان الشـى ء عن الحاجه إلى العله فلا بد فى رجحان أحد طرفيه على الآخر- من الاحتياج إلى المرجح و لا بد أن يكون ذلك المرجح حاصـلا حال حصول ذلك الترجيـح و إلا لكان غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع أن يكون عدميا وجب أن يكون وجوديا فإذن لا بد من وجود المرجح حـال حصول الراجـح و هو المطلوب و أمـا الثانى فقال المحصـلون إن واجب الوجود إذا كان مرجحا لوجود غيره فإما أن يكون لـذاته المخصوصه- مرجحا لوجود ما سواه فلا يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته أو لأمر لازم له كما يفرض صـفه لذاته على مـا يتوهمه العـامه من أن له صـفات واجبه الوجود فالمرجـح دائم فيـدوم الترجيـح إذ لو حصـل هو و لا يفرض معه من الصـفات الدائمه و لم يحصل الشى ء فليس مؤثر الوجود الممكنات بحيث لم يتوقف تأثيره على غيره و ذلك لأن ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق فصدور الأثر عنه إما ممكن أو واجب فإن كان ممكنا اسـتدعى سـببا آخر مرجحا فحينئذ لا يصـير المرجح مرجحا إلا مع ذلك المرجـح الآخر و قـد فرضـنا أن مؤثريته غير محتاج إلى شـى ء آخر هـذا خلف ثم الكلام فى صدور الأثر بعد انضـمام ذلك المرجـح باق فإما أن يلزم التسـلسل أو يثبت أنه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الأثر و دام بدوامه و أما إن كانت مؤثريته لا لـذاته المخصوصه و لا لشـى ء من لوازم ذاته كانت لأمر منفصل و هو إن كان حادثا فالكلام فيه كالكلام فى المعلول الأول و لا يتسـلسل بـل لاـ بـد و أن ينتهى إلى واجب الوجود- فيعود الكلاـم إلى أنه يلزم دوامه بـدوام علته و ذلـك لا يختلف بأن يسـمى ذلك الحادث- وقتا أو مصلحه أو داعيا أو إراده أو أى شى ء كان.

فإن قيل البارى تعالى فاعل مختار و يجوز أن يختار باختيار قديم إحداث

شی ء معین فی زمان معین دون غیره من الأزمنه.

قلنا و هل أمکنه أن یختار الإیجاد فی غیر ذلک الوقت أم لم یمکن فإن لم یمکن ذلک(۱) فهو موجب لا مختار.

و أیضا(۲) وجب حینئذ تحقق الفعل مع کونه فی ذلک الوقت فی الأزل.

و أیضا عند وقوع ذلک الفعل یبطل الاختیار لإیقاعه فذلک الاختیار لا یکون واجبا و إلا لم یبطل عند وقوعه و لا من لوازم ذاته لما ذکرناه فلا بد و أن یکون وجوبه بعله أخرى لأن الذات لو کفت فی وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها و لیس کذلک و کونه واجبا بعله أخرى أیضا محال لأن ما عدا ذاته یستند إلی اختیاره فلو کان اختیاره مستندا إلی ما عدا ذاته یلزم الدور و إن کان یمکنه أن یختار إیقاع العالم فی غیر ذلک الوقت الذی اختار إیقاعه فیه لم یترجح أحد الاختیارین على الآخر إلا لمرجح و ننقل الکلام إلی ذلک المرجح فهو إن کان اختیار آخر تسلسلت الاختیارات و انتهت إلی ذاته فعاد الکلام فی صدور أول الصوادر عن ذاته سواء کان

۱- هذا إلزامی مبنی على مذهب الخصم القائل بالحدوث بمعنی مسبوقیه وجود العالم بالعدم فی الأزمنه الموهومه السابقه سبقا انفکاکیا کالأشاعره فإن الاختیار و الوجوب عندهم متنافیان و لذا أنکروا مقدمه الشی ء ما لم یجب لم یوجب و أما على مذهب غیرهم فالوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار فیجوز أن یکون الإیجاد فیما لا یزال واجبا و فی الأزل- ممتنعا مع کونه تعالی مختارا، س ره

۲- لأن الاختیار مسبوقیه الفعل بالعلم و المشیه و الإراده و القدره و علمه تعالی فعلی منشأ لوجود المعلوم و أیضا إرادته نافذه و أیضا على هذا التقدیر کان فعله تعالی و إبداعه محتاجا إلی حضور ذلک الوقت و لنا مدفع آخر و هو أن الإراده موجبه للفعل و نسبته إلی القدره عندهم نسبه الوجوب إلی الإمکان لأنها الجزء الأخیر من العله التامه الذی لا یتخلف عنه المعلول- لأن الإراده هی القصد المتعقب للعزم و الجزم و المیل و الاختیار مسبوقیه الفعل بالأربعه المذکوره أو نفس الإراده فالفعل کیف یتخلف عنه و ذلک الاختیار الذی فی وقت و الفعل فی وقت آخر علم و رؤیه و تصدیق و جزم و تلک الإراده میلی کلی کما یروی أحد فی الشتاء أن یبنی فی الصیف، س ره

اختيارا أو شيئا آخر فعند ذلك افترق الناس و تحزبوا أحزابا.

فمنهم من قال بجواز أن يختار المختار أحد الأمرين متساويين دون الآخر لا لأمر أوجب عليه ذلك كما أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنه يسلك أحدهما باختياره دون الآخر لا لمرجح.

و منهم من قال شأن الإراده(۱) تخصيص أحد الجانبين المتساويين بالوقوع- لا بناء على أولويه أو داع أو لميه بل لأن خاصيه الإراده أن ترجح أحد المتماثلين- من دون الحاجه إلى مرجح و لميه لأن كونها صفه مرجحه من الصفات النفسيه لها- و من لوازم الماهيه و هى غير معلله فإن كون الإنسان حيوانا لا يعلل و لا كون المثلث ذا الزوايا بعله.

و منهم من قال إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أنه أى المعلومات يقع و أيها لا يقع فما علم منه أنه سيقع يكون واجب الوقوع لأنه لو لم يقع كان علمه جهلا و إذا كان ذلك مختصا بالوقوع و غيره(۲) ممتنع الوقوع فلا جرم(۳) يريد ما يعلم أنه يقع و لا يريد غيره لأن إراده المحال محال.

و منهم من قال إن أفعاله تعالى غير خاليه عن المصالح و إن كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص البارى إيجاده بوقت معين لأجل كونه عالما بأن وقوعه فى ذلك الوقت متضمن مصلحه يفوت إن وقع فى غيره.

و منهم من قال عدم صدور الفعل عنه فى الأزل ليس لأمر(۴) يرجع إلى الفاعل

۱- فنسبه الإراده إلى القدره عندهم نسبه الوجوب إلى الإمكان، س ره

۲- أى وقوعه قبل زمان وقوع زمانه ممتنع، س ره

۳- يعنى أن الإراده تابعه للعلم فتمضى ما يحكم العلم بإمكانه يعنى وقوعه فيما لا يزال ممكن لا قبله و قد علمت أنه ممنوع، س ره

۴- و بهذا يمتاز عن القول بأنه تعالى يريد ما يعلم أنه يقع الذى مر ذكره إذ جعل هناك عله الحدوث هى علمه و هنا جعل الحدوث ذاتيا للفعل، س ره

بل لأمر يرجع إلى الفعل من حيث إن الفعل ما له أول و الأزل ما لا أول له و الجمع بينهما متناقض ممتنع.

أقول هذا القول مما له وجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لک فی حدوث عالم الأجسام.

و منهم من أثبت على واجب الوجود إرادات متجدده غير متناهيه سابقه و لاحقه- و زعم أنه يفعل شيئا ثم يريد بعده شيئا آخر فيفعل ثم يريد.

و لنشرع فی هدم بنيان هذه الأقوال و بيان الخلل فيها.

أما القول بأنه لم لا يجوز ترجيح أحد الاختيارين لا لمرجح فدفعه بوجهين- الأول(۱) أن الطريق إلى إثبات الصانع ينسد بسببه فإن الطريق إليه هو أن الجائز لا يستغنی عن المؤثر فلو أبطلنا هذه القاعده لم يمكننا إثبات واجب الوجود.

الثانی ما سبق من بيان حاجه الممكن الوجود و العدم إلى السبب مع أنه معلوم بالبداهه و من أنكره عانده لسانا و أقر به ضميرا و ما أورده من الصور فما لم يتحقق هناک مرجح استحال حصول أحد الجانبين فإن وجود المرجح غير العلم بوجوده و الضروری هو وجوده لا العلم به و ربما ينفک أحدهما عن الآخر و هذا مما يجده العاقل من نفسه أحيانا فإنه عند تساوی الدواعی للجهات يقف فی موضعه و لا يتحرک ما لم يظهر مرجح.

و أما قول من قال كون الإراده مرجحه صفه ذاتيه و هی من خاصيتها فلا حاصل له فإن الإراده إذا كان الجانبان بالنسبه إليها سواء لا يتخصص أحدهما إلا بمرجح

۱- إن قلت تجويز الترجيح بلا مرجح إنكار المرجح الغائی و انسداد باب إثبات الصانع لإنكار المرجح الفاعلی و بالجمله المستلزم لذلک هو الترجح لا الترجيح. قلت لما كان الترجيح بلا مرجح مستلزما للترجح بلا مرجح ألزم ما ألزم فالترجح يلزم فی الترجيحين و الكلام فی ترجيح أحد الاختيارين لا المختارين كما ترى و أيضا لما كان المرجح الغائی عله فاعليه الفاعل عند مثبتيه كان إنكاره إنكار الفاعل، س ره

إذ لا ـ يقع الممكن إلا ـ بمرجح و أما الخاصيه التى يـدعونها فهو هوس أ ليس لو اختير الجـانب الآخر الـذى فرض مساويا لهـذا الجانب كانت تلك الخاصيه حاصله معه أيضا- ثم تعلق الإراده بشى ء مع أن نسبتها إلى الجانبين متساويه غير معقول فإن الإراده ما حصلت أولا إراده بشى ء ثم تعلقت فإن المريد لا يريد أى شى ء اتفق و لا شيئا ما مطلقا فإنها من الصفات الإضافيه و لا يعقل إراده غير مضافه إلى شـى ء و لا ـ أيضا مضـافه إلى شـى ء مـا على الإطلاـق ثم يعرض لتلـك الإراده التخصـيص ببعض جهات الإمكـان- بـل إذا وقع تصور و حصـل إدراك مرجـح لأحـد الجانبين يحصل إراده متخصـصه بأحـدهما- فالترجـح متقـدم على الإـراده و أما الـذى ذكروه ثالثا أنه يريـد ما علم أنه سـيقع فنقول علمه بوقوعه(۱) فى وقت كـذا إذا كـان تابعا لوقوعه فى ذلك الوقت المعين و لا ـ شـك أن تخصـيص وقوعه- فى ذلك الوقت تبع لقصـده إلى إيقاعه فيه فلو كان القصـد إلى إيقاعه فيه تابعا لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور.

و أيضا(۲) قد علمت بطلان شيئيه المعدومات و أن الماهيات تابعه للوجودات

۱- لعلـك تقول لم يقولوا بالتـابعيه بل ما قالوا بشـى ء يقول به أهل التحقيق أيضا- إلا قولهم ذلك مختص بالوقوع و غيره ممتنع الوقوع لأـن أهـل التحقيق أيضـا يقول يعلم أن أى المعلومات تقع و هى الممكنات و أيها لا تقع و هى الممتنعات و إرادته يتعلق بالممكنات- و لا يلزم من مجرد هذا القول التابعيه. أقول معلوم من خارج أن الأشاعره قائلون بتابعيه العلم و لو قالوا بالعلم الفعلى الـذى قبـل المعلوم لزم القـدم عليهم و لزم الجبر باعتقـادهم فى العلم بشـقاوه الشـقى مثلاـ أو يقال عليهم برهانا إن العلم بما عليه الشـى ء فى نفس الأمر يسـتدعى وجود الشـى ء المعلوم إذ المعدوم مجهول و لا يخبر عنه و لو لـم يكـن للمعلوم شى ء عند العالم وجـودا و لاـ مـاهيه كيف يعلم و كيف يتميز و عنـدى فى كلاـمهم مصـادره إذ جعلوا الوقوع فى وقت معين مفروغـا عنه كمـا لا يخفى، س ره

۲- يعنى علمه فى الأـزل بمـا عليه الشـى ء إن كـان بسـبب شـيئيه الوجود لزم الـدور- و إن كان بسـبب شـيئيه الماهيه يلزم ثبوت المعدوم و إن كان بسبب شيئيه الماهيه و العين الثابت متقررا بوجود الحق تعالى تبعا و تطفلا كما سيجى ء فى الإلهيات فهو شى ء لم يصـلوا إليه فضـلا عن وصولهم إلى كونه بسـبب انطواء وجودات الأشياء بنحو أعلى و أبسط فى وجود بسيط الحقيقه مع أن ذلك العلم الأزلى الوجوبى لا يكون مخصصا للحدوث لكونه فعليا، س ره

و ستعلم أن علمه تعالى سبب لتحصل الممكنات متقدم عليها لا أنه تابع لحصولها.

و أما الذى ذكروه رابعا من رعايه مصالح العباد فنقول المصلحه المرتبه على وقوع الفعل فى وقت معين إما أن يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ يترتب عليه متى وجد و ما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت دون وقت و إما أن لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ ترتب تلك المصلحه على حصوله فى ذلك الوقت دون سائر الأوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام إلى سبب التخصيص به دون غيره من الأوقات اللهم إلا أن يكون المؤثر فى التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت(۱) أمرا وجوديا- و لا وقت إلا و قبله وقت آخر فإذا كانت الأوقات موجوده و هى مترتبه لا محاله و ممكنه الوجود و صادره عن البارى تعالى فمؤثريته(۲) تعالى تكون دائما و هو المطلوب- و أيضا فكيف يقنع العاقل من عقله بأن يقول لو زاد فى مقدار هذا العالم بما لا يحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالح العباد و لو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالحهم.

و أيضا يلزم أن يكون فعل الله المطلق معللا بغيره و أما قولهم إنما يحصل سابقا لامتناع الفعل فهذا و إن كان(۳) له وجه فى جزئيات الأفعال و خصوصيات الطبائع المتجدده بهوياتها الشخصيه لكن يمتنع القول به فى مطلق الصنع و الإيجاد

۱- فيه تلميح إلى إبطال قول الكعبى إن مخصص الحدوث ذات الوقت، س ره

۲- فيه إشاره لطيفه إلى كون اللازم من البيان و الثابت بهذا الوجه من البرهان- إنما هو دوام الإضافه و الصنع و التأثير و الإيجاد لا المصنوع أى الأمر لا الخلق و هذا هو المراد من قوله بعيد ذلك فى الفعل المطلق و قوله فى مطلق الصنع و من ثمه صدر هذا الرأى فى ابتداء الكلام بما ذهب إليه المحصلون و القول بدوام ما سوى الذات و صفاتها تعالى شأنها- و بقدم مخلوق ما كفر و ضلال ما قال به أصحاب معارج الكمال من أساطين الحكمه هكذا يجب أن يقرر المقال و لكنه صعب المنال، ن ره

۳- و أيضا يصح فى الحدوث التجددى فإن عالم الملك المتجدد بالذات يأبى بذاته عن الأزليه و الثبات و كونه واقعا فى صف نعال محفل الإفاضه ذاتى لهذا الوجود الطبيعي- و مع ذلك لا انقطاع لفيضه تعالى، س ره

لما سنبين أن الممكن إنما يفتقر إلى العله لإمكانه لا لحدوثه و أنه لا يجب فى الفعل المطلق سبق العدم و أن كون العالم(۱) ممكن الحدوث ليس له ابتداء إذ لا- وقت يفرض لأن يكون أول أوقات الإمكان للشى ء إلا و هو ممكن الحدوث قبله- ثم تخصيص الشى ء بوقته و كونه مسبوقا بالعدم الخاص الزمانى إنما يوجد و يحصل بعد وجود الزمان كما أن تخصيصه بمكان خاص دون غيره إنما يتحقق بعد وجود المكان.

وهم و إزاله:

قال بعضهم إن العالم سواء كانت قديم الذات أو لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثه و تغيرات و استحالات لا ينفك عن زوال شى ء و حدوث آخر فبأى طريق وقع الاستناد إلى الواجب تعالى فى هذه الحوادث- فليقع فى استناد أصل العالم إليه مع أن يكون محدثا و دفع بأن العله قد تكون معده و قد تكون مؤثره أما المعده فيجوز تقدمها على المعلول إذ هى غير مؤثره فى وجود المعلول بل هى تقرب الأثر إلى المعلول و أما المؤثره فإنها يجب أن تكون مقارنه للأثر موجوده معه مثاله فى الأفعال الطبيعيه هو أن الثقل عله للهوى فكلما وصل الثقيل منتهيا إلى حد من حدود المسافه فى هويه يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداد- أن يهوى منه إلى الحد الذى يليه فالعله المؤثره فى الوصول إلى كل حد هى الثقل- و المعده هى الحركه السابقه على ذلك الوصول فبهذه الطريقه يمكن استناد الحوادث- بواسطه حركه يقرب العله إلى المعلول و يجعل الماده مستعده لقبول التأثير إلى سبب قديم مؤثر فى وجود العالم بجميع أفراده و أجزائه السابقه و اللاحقه فإن كل شى ء فرض أول الحوادث أو ابتداؤها فلا بد و أن يكون قبله حركه و تغير ليكون سببا لحدوث الاستعداد و قرب المناسبه لذلك الحادث من المفيض.

۱- إذ فرق بين إمكان الأزليه و أزليه الإمكان، س ره

و من هاهنا(۱) یحصل مبدأ برهان آخر علی دوام الفاعلیه و عدم انقطاع الفیض و الجود علی الممکنات و بیانه أن هذه الحوادث لا بد لها من أسباب و لا بد و أن یکون أسبابها حادثه أو بمداخله أمور حادثه فإما أن یکون حدوثها لحدوث علتها المؤثره دفعه أو لحدوث علتها المعده المقربه لعلتها منها و الأول یوجب وجود علل- و معلولات غیر متناهیه دفعه و هو محال فإذن حدوثها لأجل حدوث قرب من علتها- و ذلک القرب لأجل عله معده یصیر الحادث بها مستعدا لقبول الفیض عن واهب الصور- فتلک الأمور المتعاقبه إما أن یکون إنیات الوجود و هو محال کما ستعلم و مع محالیته لا یکون بینها اتصال فلا یحصل المواصله و الارتباط بین الحادث و بینها فلم یکن السابق ضروری الانتهاء إلی اللاحق فلم تکن معده فیبقی أن تلک الأمور المتعاقبه کشی ء واحد متصل لا حدود له بالفعل و ذلک الشی ء إما هویه اتصالیه متدرجه الوجود لذاته أو ما یتعلق بها کالزمان و الحرکه فثبت أن السبب القریب لحدوث الحوادث أمر متقض متجدد علی نعت الاتصال غیر مرکب من أمور آنیه غیر منقسمه و هذا من مبادی العلم الطبیعی- به تثبت مسأله إبطال الجزء الذی لا یتجزی و اتصال الجوهر الجسمانی فظهر أنه یمتنع حدوث حادث إلا و قبله حادث آخر لا إلی نهایه و للمخالفین(۲) لهذا الأصل مسلکان الأول أن الفعل لا یکون إلا بعد سبق العدم و الأزل ما لا أول له و الجمع بینها تناقض و الآخر أن کون الحرکات و الحوادث لا أول لها ممتنع من وجوه سیأتی بیانها و بیان دفعها

فصل (۳) فی أن ما مع العله هل یکون متقدما علی المعلول

ذکر الشیخ فی النهج السادس من الإشارات أن ما مع العله المتقدمه علی المعلول

۱- و هذا شی ء غریب إذ ما هو مناط الحدوث مناط الدوام، س ره

۲- أی کون ما به الربط للحوادث بالقدیم شیئا متصلا غیر مسبوق بزمان محقق أو موهوم، س ره

لا يجب تقـدمه على المعلول لأن تقـدم العله على المعلول ليس بالزمان حتى يجب أن يكون ما معه متقدما عليه أيضا بالزمان بل ذلك التقـدم لأجل العليه و الـذى مع العله إذا لم يكن عله لم يكن له تقـدم بالعليه و إذا لم يكن تقـدم بالزمان و لا بالعليه فليس هناك تقدم أصلا.

قال بعض العلماء و فيه بحث(۱) و هو أنه ليس كل تقدم إما بالعليه و إما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم أصـلا بل من أقسام التقـدم ما يكون بالطبع- كتقـدم الواحد على الاثنين فيجوز أن يكون تقدم ما مع العله للشـى ء تقدما(۲) آخر غير تقدم ما بالعليه و الزمان.

أقول ليس غرض الشـيخ نفى سائر التقـدمات عن الذى مع التقدم بالعليه بل التقدم الذى بإزاء المعيه فإن المراد من ما مع العله ما يكون معيته(۳) هـذه المعيه التى بالقيـاس إلى التقـدم بـالعليه فأشـار إلى قاعـده كليه و هى أن مـا مع الشـى ء المتقـدم فى بعض التقـدمات يكون متقدما أيضا كتقدم المعلول الآخر و فى بعضـها ليس كذلك- فمن قبيل الأول ما مع المتقدم بالزمان فإنه لا بد و أن يكون متقدما أيضا بالزمان- و من قبيل الثانى ما مع المتقدم بالعليه على شى ء إذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشى ء

۱- الظـاهر أن هـذه المناقشه من سوء الفهم فإن المراد فى كلام الشـيخ من العله العله التامه و لا معنى لفرض المعلول للعله التامه فى العليه و لا- معنى لتقـدم مـا مع العله على المعلول بالزمان لاتحاد العله و المعلول فى الزمان و هما ظاهر و كـذا لا معنى لفرض المعيه بـالطبع فى مورد الفرض فـإن التقـدم و التـأخر و المعيه فى العله النـاقصه و لا- معنى لفرض العله النـاقصه مع العله التـامه لا خارجه منها و لا داخله فيها و لا معنى لفرض المعيه بالتجوهر أيضا و هو ظاهر- فإذن صـح قول الشـيخ فليس هناك تقدم أصـلا إلخ، ط مد

۲- كالتقدم بالرتبه و بالشرف للفلك الحاوى الذى مع العقل الثانى على المحوى- و أما التقدم بالطبع الذى صرح به الباحث فهو كتقدم الجزء الأخير من العله التامه الذى يقال له السـبب فى اصـطلاح على المعلول و تقدم رفع المانع عليه فإنهما مع العله التامه، س ره

۳- لا يلزم كطلوع الشـمس الـذى مع حركه اليـد التى هى متقـدمه على حركه المفتاح- نعم معيه الفلك الحاوى مع العقل الثانى بالذات لكونها معلولى عله واحده، س ره

و كـذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس(۱) و خاصـته كالحيوان و الماشى فإن الأول متقدم بالطبع على الإنسان دون الآخر و هما متأخران جميعا عن الجنس العالى كالجوهر و كذا من قبيل الأول أيضا ما مع المتقدم بالشرف لأنه الذى له فضيله كفضيله ذلك المتقـدم فيكون ذا تقـدم فى الفضـيله مثل تقـدمه و كـذا إذا كان أحـدهما متأخرا فى الفضـيله عن واحـد و هكذا المتقدم بـالرتبه كتقـدم الحيوان و ما معه فصـلا مقوما أو خاصه بالرتبه على الإنسان مثلا إذا كان المبـدأ هو الجنس العالى و على الجوهر إذا كان المبدأ زيدا مثلا.

ثم إن هاهنـا بحثـا آخر مع الشـيخ قـد توهمه الإمام الرازى و ذكر فى سائر كتبه- من أنه حكم بأن الفلك الحاوى مع عله الفلك المحوى إذا صـدرا عن عله واحـده فيكونـان معين ثم إن عله المحوى متقـدمه عليه و لاـ يمكن للحـاوى تقـدم عليه- لأـن وجود المحوى و عـدم الخلاـ فى الحاوى متلازمان معا فلو احتاج وجود المحوى إلى الحاوى لاحتاج عـدم الخلاـ إليه فيكون عدم الخلاـ محتاجا إلى الغير و ما يحتاج إلى الغير كان ممكنا لذاته فعدم الخلاـ ممكن لذاته هذا خلف ثم ذكر الشيخ فى السماء و العالم من الشـفاء فى بيـان تـأخر الأـجرام العنصـريه- عن الإبـداعيات بالطبع فقال ثبت أن الإبـداعيات علل لتحـدد أحيازها و أحيازها معها بالذات و المتقدم على المعلول متقدم فلما كان الإبداعيات متقدمه على أحياز العنصريات- وجب تقدمها على العنصريات.

قال(۲) هذا الكلام تصريح بأن المتقدم على المعلول متقدم و الكلام الأول

۱- إن قلت كيف يكون العرضـى مع معروضه. قلت هـذه المعيه بـالرتبه عين اعتبـار التقـدم و التأخر بالرتبه العقليه فى الأجناس و جعل الجوهر أو الإنسان مبدأ محدودا كما هو المشهور فى كتب القوم فلا ينافى المعيه بهذا الاعتبار التقدم و التأخر باعتبار آخر، س ره

۲- كـان الإمـام يـدعى التلازم فى الجواز و المنع بين القولين أعنى ما مع المتقـدم متقـدم و ما مع المتأخر متأخر فتصـدى لإبـداء المناقضه فى كلام الشـيخ أن ما مع باعتبار تجويز أحـدهما و منع الآخر و إن لم يكن فى كلام الشـيخ المتقـدم متقـدم لكن هـذا الادعـاء باطل و أين مسأله امتناع توارد العلتين على المعلول الشخصـى من جواز كون العله ذات معلولين كما قال المصـنف ره و الواحـد و إن لم يصـدر عنه إلاـ الواحـد لكنه فى الواحـد الحقيقى و الفلك لكونه مركبا من الأجزاء الخارجيه فضـلا عن الأجزاء العقليه و الجهات الكثيره يجوز أن يكون عله للأحياز و لنفس المتحيزات، س ره

تصریح بأن ما مع المتقدم لیس بمتقدم و لا بد من فرق بین الموضعین یدفع به التناقض و هو مشکل جدا.

أقول لا تناقض أصلا و الفرق بین الموضعین فی غایه الوضوح و الانجلاء فإن المعیه بالعلیه عباره عن معیه أمرین هما معلولا عله واحده و التقدم بالعله إما نفس کون الشیء عله أو ما یلزم ذلک ثم إن ذلک الشیء الواحد لا یکون له علتان و قد یکون له معلولان فالمعلولان هما معان و هما متأخران عن علتهما فما مع المتأخر متأخر لا محاله و لکن إذا کان أحد المعین عله لشیء متقدما علیه فیمتنع أن یکون المعلول الآخر عله له أیضا و إلا لزم اجتماع العلتین علی معلول واحد فلا إشکال.

و العجب أن المحقق الطوسی ذهل عن هذا الفرق الواضح الجلی و تکلف فی الجواب شیئا آخر مما لا وجه له(۱) و هو أن المعیه قد تکون بالذات و قد تکون لا بالذات و الطبع بل بمجرد الاتفاق و لا شک أن وقوع اسم المعلول فی الموضعین- لیس بمعنی واحد فلعل الفرق هو تلک المباینه المعنویه

فصل (۴) فی إبطال الدور و التسلسل فی العلل و المعلولات

اشاره

و یمکن التعبیر عنهما بعباره جامعه و هی أن یتراقی عروض العلیه و المعلولیه

۱- بل له وجه وجیه إذ الإمام أوقع التناقض فی التقدم بالذات لا- بالعلیه خاصه- فیقول المحقق إن ما مع المتقدم بالذات قد یکون متقدما بالذات إذا کان بینهما علاقه ذاتیه- کما فی التقدم بالطبع للحیوان و الناطق علی الإنسان و قد لا یکون المعیه حادث مع المتقدم بالذات کطلوع الشمس أو قدوم زید مع حرکه الید المتقدمه علی حرکه المفتاح، س ره

لا إلى نهايه بأن يكون كل ما هو معروض للعليه(۱) معروضا للمعلوليه فإن كانت المعروضات متناهيه العدد فهو الدور بمرتبه إن كانت اثنين أو بمراتب إن كانت فوق الاثنين و إلا فهو التسلسل

أما بطلان الدور

فلأنه يستلزم تقدم الشی ء على نفسه- و تأخره عن نفسه و حاجته إلى نفسه و الكل ضروری الاستحاله لأن الشی ء إذا كان عله لشی ء كان مقدما عليه بمرتبه و إذا كان الآخر مقدما عليه كان الشی ء مقدما على نفسه بمرتبتين هذا فی الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطه يزيد عدد مراتب تقدم الشی ء على نفسه مع مرتبه أخرى يزيد عليها.

و أيضا ربما(۲) يستدل بأن التقدم و التأخر أو التوقف أو الاحتياج نسب- لا تعقل إلا بين شيئين و بأن نسبه المحتاج إليه إلى المحتاج بالوجوب و عكسها بالإمكان.

و الكل ضعيف أما حكايه النسب فليس كل نسبه مما يقتضی التغاير الخارجی- بل ربما(۳) يكفی التغاير الاعتباری كالعاقليه و المعقوليه و أما حكايه الإمكان و الوجوب فالوجوب لا ينافی الإمكان فی التحقق(۴) فإن نسبه الإمكان إلى الوجوب

۱- يعنی أن العليه طبيعه ناعته لم يتحصل إلا بعد وجود ذات الموصوف بها و المفروض فيما نحن فيه أن وجود تلك الذات ناش من الشی ء الآخر فيكون العليه بعد المعلوليه فی الوقوع و تلك المعلوليه بعد عليه ذلك الشی ء الآخر و عليه ذلك الشی ء الآخر بعد معلوليه نفسه للطرف المقابل له و هكذا و هكذا ينبغی أن تقرر التسلسل فی ماده الدور خاصه فافهم، ن ره

۲- أی مع كون بطلان التوالی ضروريا لا يكتفی به و يستدل أيضا، س ره

۳- لا يخفی أن التغاير الاعتباری لا يكفی فی اجتماع المتقابلين و التقدم و التأخر و العليه و المعلوليه ليسا من قبيل العاقليه و المعقوليه للتعاقد بين الأولين دون الأخير إلا عن عدم كفايته لما لم يكن بديهيا حتى يكون منعه مكابره خارجا عن آداب المناظره منعه المصنف قدس سره، س ره

۴- لما كان كلام المستدل مطلقا فكأنه ادعى المنافاه بين الوجوب و الإمكان فی المفهوم و فی التحقق منع قدس سره المنافاه فی التحقق و لو جعله المستدل منبها للاستدلال- لكان المسامحه فيه شائعه، س ره

نسبه النقص إلى الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير إلى ما ذكر أولا.

فإن قلت إن أريد بتقدم الشی ء علی نفسه التقدم بالزمان فغیر لازم فی العله- أو التقدم بالعلیه فهو نفس المدعی لأن قولنا الشی ء لا یتقدم علی نفسه بمنزله قولنا الشی ء لا یکون عله لنفسه.

قلنا المراد بالتقدم المعنی المصحح لقولنا وجد فوجد علی ما هو اللازم فی کون الشی ء عله لشی ء بمعنی أنه ما لم یوجد العله لم یوجد المعلول أ لا تری أنه یصح أن یقال- وجدت حرکه الید فوجدت حرکه الخاتم- و لا یصح أن یقال وجدت حرکه الخاتم فوجدت حرکه الید و هذا المعنی بدیهی الاستحاله- بالنظر إلى الشی ء و نفسه- فإن قلت یجوز أن یکون الشی ء عله لما هو عله له من غیر لزوم تقدمه علی نفسه و سند المنع وجهان.

إحداهما أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشی ء لا یلزم أن یکون محتاجا إلى ذلک الشی ء- فإن العله القریبه للشی ء کافیه فی تحققه من غیر احتیاج إلى البعیده و إلا لزم تخلف الشی ء عن علته القریبه.

و ثانیهما أن یکون الشی ء بماهیته عله لشی ء هو عله لوجود ذلک الشی ء.

قلنا اللزوم ضروری و السند مدفوع لأنه ما لم یوجد العله البعید للشی ء لم یوجد القریبه و ما لم یوجد القریبه لم یوجد ذلک الشی ء و هو معنی الاحتیاج و التخلف إنما یلزم لو وجدت القریبه بدون البعیده من غیر وجود المعلول و لأن کون(۱) ماهیه الشی ء عله لما هو عله لوجوده مع أنه ظاهر الاستحاله لما فیه من وجود المعلول

۱- و أما قولهم العله الغائیه بماهیتها عله لما هو عله لها بوجوده فلیس المراد به علیه شیئیه ماهیتها بل علیتها بوجودها الذهنی، س ره

قبل وجود العله لیس مما نحن فیه أعنی الدور المفسر بتوقف الشی ء علی ما یتوقف علیه لتعدد الجهات فی الموقوف علیه کما أن الصوره تتوقف علی الماده بجهه و توقفت علیها الماده بجهه أخری.

و أما بیان استحاله التسلسل فلوجوه کثیره

الأول ما أفاده الشیخ فی إلهیات الشفاء

و هو أنه بعد ما حقق أن عله الشی ء بالحقیقه هی التی تکون موجوده معه- نقول إذا فرضنا معلولا و فرضنا له عله و لعلته عله فلیس یمکن أن یکون لکل عله بغیر نهایه لأن المعلول و علته و عله علته إذا اعتبرت جملتها فی القیاس الذی لبعضها إلی بعض کانت عله العله عله أولی مطلقه للآخرین و کان للآخرین(۱) نسبه المعلولیه إلیها و إن اختلفا فی أن أحدهما معلول بالواسطه و الآخر معلول بلا واسطه و لم یکونا کذلک لا الأخیر و لا المتوسط لأن المتوسط الذی هو العله المماسه للمعلول عله لشی ء واحد فقط و المعلول لیس عله لشی ء و لکل واحد من الثلاثه خاصیه فکانت خاصیه الطرف المعلول أنه لیس عله لشی ء و خاصیه الطرف الآخر أنه عله للکل غیره و خاصیه الوسط أنه عله لطرف و معلول لطرف سواء کان الوسط واحدا أو فوق واحد و إن کان فوق واحد فسواء ترتب ترتیبا متناهیا أو غیر متناه فإنه إن ترتب کثره متناهیه کانت جمله عدد ما بین الطرفین کواسطه واحده- یشترک فی خاصیه الواسطه بالقیاس إلی الطرفین فیکون لکل من الطرفین خاصیه- و کذلک إن ترتب فی کثره غیر متناهیه فلم یحصل الطرف کان جمیع الغیر المتناهی فی خاصیه الواسطه لأنک أی جمله أخذت کانت عله لوجود المعلول الأخیر و کانت معلوله إذ کل واحد منها معلول و الجمله متعلقه(۲) الوجود بها و متعلقه الوجود

۱- للأمرین و کان للأمرین، خ

۲- الظاهر أن یکون المراد من تعلق وجود الجمله بالآحاد أن حیثیه الجملیه أمر نزاعی غیر زائد الوجود علی وجود الآحاد و معلولیته عین معلولیه الآحاد فاحتیاجها إلی العله عین احتیاج الآحاد فلا بد من عله أولی و أما ما ربما یفسر به فی بعض الکلمات أن وجود الجمله متعلق و طار علی وجود الآحاد معلول للآحاد فذلک یوجب فساد البرهان لأن عله الجمله حینئذ هی الآحاد و کل واحد من الآحاد معلول لسابقه و یذهب الأمر إلی غیر النهایه لأن اللازم وجود الطرف و هو فی کل واحد عله السابقه علیه من غیر احتیاج إلی عله أولی للجمله- لأن عله الجمله الآحاد و هی موجوده نعم یبقی علی البرهان منع و هو أنا لا نسلم صحه عروض الجمله لغیر المتناهی علی حد عروضها المتناهی، ط مده

بالمعلول معلول إلا أن تلك الجمله شرط فی وجود المعلول الأخیر و عله له و کلما زدت فی الحصر و الأخذ کان الحکم إلی غیر النهایه باقیا فلیس یجوز أن یکون جمله علل موجوده و لیس فیها عله غیر معلوله و عله أولی فإن جمیع غیر المتناهی کواسطه بلا طرف و هذا محال انتهت عبارته و هذا أسد البراهین فی هذا الباب.

و الثانی برهان التطبیق

اشاره

و علیه التعویل فی کل عدد ذی ترتیب موجود سواء کان من قبیل العلل و المعلولات أو من قبیل المقادیر و الأبعاد أو الأعداد الوضعیه(۱) هو أنه لو وجدت سلسله غیر متناهیه ینقص من طرفها المتناهی شیئا واحدا أو متناهیا- فیحصل جملتان إحداهما یبتدی من المفروض جزءا أخیرا و الأخری من الذی فوقه- ثم یطبق بینهما فإن وقع بإزاء کل جزء من التامه جزء من الناقصه لزم تساوی الکل و الجزء و هو محال و إن لم یقع کذلک فلا یتصور ذلک إلا بأن یوجد جزء من التامه لا یکون بإزائه جزء من الناقصه فلزم منه انقطاع الناقصه بالضروره و التامه لا تزید علیها إلا بواحد أو متناه کما هو المفروض فلزم تناهیها أیضا ضروره أن الزائد علی المتناهی بالمتناهی متناه.

و اعترض علیه بوجهین

أحدهما نقض أصل الدلیل

بأنه لو صح لزم أن تکون الأعداد متناهیه لأنا نفرض جمله من الواحد إلی غیر النهایه و أخری من الاثنین إلی غیر النهایه ثم نطبق بینهما فیلزم تناهی الأعداد و تناهی الأعداد باطل بالاتفاق و أن تکون معلومات الله تعالی متناهیه إذا نطبق بینها و بین الناقصه منها بواحده و أن تکون الحرکات الفلکیه متناهیه لتطبیق بین سلسله من هذه الدوره

۱- کحلق القید و لکن هذا من باب تناهی المقادیر و الأبعاد،

و أخرى من الدوره التى قبلها و تناهيها باطل عند الفلاسفه

و ثانيهما نقض المقدمه القائله بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعهما

بأن الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهيه أقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهيه مع لا تناهيها اتفاقا و مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته- لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهى المقدورات و دورات زحل أقل من دورات القمر ضروره مع لا تناهيها عندهم.

و حاصل الاعتراض أنا نختار أنه يقع بإزاء كل جزء من التامه جزء من الناقصه- و لا نسلم لزوم تساويهما لأن ذلك كما يكون للتساوى و إنما فقد يكون لعدم التناهى- و إن سمى مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامه و الناقصه بمعنى نقصان شى ء من جانبها المتناهى و إنما يستحيل ذلك فى الزائده و الناقصه بمعنى كون إحداهما فوق عدد الأخرى و هو غير لازم فيما بين غير المتناهيين و إن نقص من إحداهما ألوف.

و قد يجاب عن المنع(۱) بدعوى الضروره(۲) فى أن كل جملتين إما متساويتان أو متفاوتتان بالزياده و النقصان و أن الناقصه يلزمها الانقطاع.

۱- حتى يكون المنع منعا للمقدمه البديهيه ليكون غير مسموع لكونه مكابره كما قرر فى آداب المناظره و فيه أنه لا يلزم انقطاع الناقصه فى الآخر بل فى الأوساط لأن نقصانها نقصانات غير متناهيه و زياده الزائده زيادات غير متناهيه فكل مائه انقطع قبل كل ألف و أما جميع المئات فلا تناهى فالصواب فى الجواب أن يقال المقدمه المأخوذه فى الدليل ليست مجرد أن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص لزم انقطاعها حتى يمنع بل إن أحدهما إذا كانت أنقص بقدر متناه و الأخرى أزيد بقدر متناه و هذا لا يقبل المنع و السند لا يصح اللهم إلا أن يصحح الأول- بأن الاتصال فى البعد و الارتباط فى العلل و المعاليل مانع عن وقوع الانقطاع فى الأوساط و العقل محيط بالكلى، س ره

۲- يمكن المناقضه فى هذه الضروره و المنع عن عروض المساواه و الزياده و النقصان فى غير مقادير المتناهيه، ط مده

و عن النقوض بتخصيص الحكم أما عند المتكلمين فبما دخلت تحت الوجود- سواء كانت مجتمعه كما فى سلسله العلل و المعلولات أو لا- كما فى الحركات الفلكيه- فإنها هى المعدات فلا- يرد الأعداد لأنها من الاعتبارات(۱) و لا يدخل(۲) فى الوجود من المعدودات إلا ما هى متناهيه و كذا معلومات الله تعالى و مقدوراته لأنها عندهم متناهيه فى الحقيقه و معنى لا تناهيها أنها لا تنتهى إلى حد لا يكون فوقه عدد- أو معلوم أو مقدور آخر.

و أما عند الحكماء فبما تكون موجوده معا بالفعل مترتبه وضعا كما فى سلسله المقادير على ما يذكر فى سلسله العلل و المعلولات فلا يرد الحركات الفلكيه لكونها غير مجتمعه و لا جزئيات نوع واحد غير محسوسه كالنفوس الناطقه على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم(۳) لكونها غير مترتبه.

لا يقال التخصيص فى الأدله العقليه اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها- لأنا نقول إن الدليل لا يجرى فى صوره النقض بل يختص جريانه بما عداها- أما عند المتكلمين فنظرا إلى أن ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه إلا بمجرد الوهم و استحضاره و الوهم لا يقدر على استحضار أمور غير متناهيه و اعتبار التطبيق بين

۱- سيما على مذهب من يقول الكثره اعتباريه صرفه من القائلين بوحده الوجود و الموجود- فإن الأعداد ليست إلا- مراتب الكثره، س ره

۲- التى هى مصححه اعتبار وجود الأعداد إلا ما هى متناهيه و كذا الأعداد المنتزعه منها لكن هذا جار فى الحركات الفلكيه إذ لا يدخل فى الوجود منها إلا ما هى متناهيه، س ره

۳- الظاهر أن لفظ البعض لم يقع فى موقعه لأن جميع الحكماء قائلون بلا تناهى النفوس إذ الفيض لا ينقطع أ ما تسمع قولهم فى المنطقيات و تمثيلهم الكلى الغير المتناهى الأفراد- المجتمعه بالنفس الناطقه على مذهب الحكماء فذكروا الجمع المعرف باللام المفيد للعموم- و عدم تناهى أفراد النفوس المجرده اجتماعى لا تعاقبى و إلا فلا اختصاص بالنفس الناطقه لأن الإنسان و الفرس و البقر و بالجمله كل عنصر و عنصرى لها أفراد غير متناهيه تعاقبا و يمكن الجواب بأنه فى مقابله قول من يقول النفوس بعد مفارقه الأبدان تصير متحده و يمثلون بمياه فى كيزان- و جرات انكسرت فاتحدت المياه، س ره

آحادها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار و الاعتبار بخلاف ما إذا كانت السلسله موجوده فى نفس الأمر فإنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء من السلسلتين جزء من الأخرى- فيحكم العقل حكما إجماليا مطابقا لما فى الواقع من غير حاجه إلى الملاحظات التفصيليه و أما عند الحكماء(۱) فنظرا إلى أن التطبيق بحسب نفس الأمر إنما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعى أو طبيعى ليوجد بإزاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجرى فى الأعداد(۲) و لا فى الحركات الفلكيه و لا فى النفوس الناطقه.

قال بعض علماء الكلام و الحق أن تحقق الجملتين من سلسله واحده ثم مقابله جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو فى العقل دون الخارج فإن كفى فى تمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء فالدليل جار فى الأعداد- و فى الموجودات المتعاقبه أو المجتمعه المترتبه أو غير المترتبه لأن للعقل أن يفرض ذلك فى الكل و إن لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظه أجزاء السلسلتين على التفصيل

۱- قد أورد سيدنا و أستادنا دام ظله فى كتابه المسمى بالقبسات اعتراضا على هذا المسلك- بقوله فأما السبيل التطبيقى فلا ثقه بجدواه و لا تعويل على برهانيته بل إن فيه تدليسا مغالطيا- فاللامتناهيات فى جهه واحده ربما تطرقت إليها المفاوته من الجهه الأخرى التى هى حيثيه التناهى- لا من الجهه التى هى حيثيه اللاتناهى كما فى سلسله المئات بغير نهايه و سلسله الألوف بغير نهايه- و ليس يتصحح تحريك اللاتناهى بكليته من جهه اللانهايه و إخراجه بكليته عن درجته و حيزه و عن الدرجات التى لآحاده بالأسر فى تلك الجهه فإذا طبق طرف إحدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزياده و النقصان فى جهه التناهى على طرف السلسله الأخرى تطبيقا وهميا أو فرضيا انتقلت الزياده من حيز الطرف و درجته إلى حيز الوسط و مرتبته و لا يزال ينتقل و يتردد فى الأوساط ما دام الوهم أو الفرض معتملا للتطبيق و لا يكاد ينتهى إلى حد بعينه و درجه بعينها أبدا و لا يبلغ أقصى الحدود و آخر الدرجات أصلا فأما إذا انقطع اعتمال الوهم و انصرم عمل التطبيق وقف التفاوت بالمفاضله على ذلك الحد و على تلك الدرجه و اقتر القدر الزائد مقر تلك المرتبه و بالجمله لا مصير للمفاوته إلى حيثيه اللانهايه أبدا بل أنها أبدا فى حيثيه التناهى أما فى حد الطرف و أما فى شى ء من حدود الأوساط فليثبت و لا يتخبط انتهى كلامه زيد إكرامه، منه ره

۲- لأن جميع مراتبها غير موجوده كما فى الحركات الفلكيه و ليس المراد أن الأعداد من الاعتبارات كما مر فى مسلك المتكلمين لأن الكم المنفصل موجود عند كثير من الحكماء، س ره

لم يتم الدليل فى الموجودات المترتبه فضلا عما عداها لأنه لا سبيل للعقل إلى استحضار الغير المتناهيه إلا فى زمان غير متناه.

أقول الفرق بين الأمرين فرقا مؤثرا حاصل فإن التطبيق و إن كان فعل العقل و يكون فى الذهن البته لكن قد يكون بحسب حال الواقع و قد لا يكون كذلك- ففى الأول يكفى فى حكمه بالتطبيق بين آحاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه- ملاحظه واحده إجماليه لأن مصداق هذا الحكم و مطابقه متحقق فى الواقع بلا تعمل العقل فى إعمال رويته لواحد واحد منها و أما إذا لم يكن آحاد السلسله موجوده- أو لم يكن متعلقا بعض آحادها ببعض تعلقا طبيعيا أو وضعيا فلا يكفى الملاحظه الإجماليه بل لا بد من ملاحظات تفصيليه و تطبيقات كثيره حسب كثره الصور المستحضره فى الذهن باستخدام القوه الخياليه و هذا فى المثال الحسى كما إذا أخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل أجزاؤها بعضها ببعض و تريد جر الجمع فجررت طرفها فلا بد من تحريك الطرف الآخر و تحريك واحد واحد من أجزاء ذلك الحبل الممدود و أما إذا كانت الأجزاء و إن كانت متجاوزه غير متصله و أردت تحريك الجميع فلا بد من تعملات كثيره بيدك و تحريكات عديده بحسب عدد أجزاء السلسله و هكذا فيما نحن فيه

تأييد و تذكره:

قال أفضل المتأخرين العلامه الطوسى فى نقد المحصل- الدليل الذى اعتمد عليه جمهور المتكلمين فى مسأله الحدوث يحتاج إلى إقامه حجه على امتناع حوادث لا- أول لها فى جانب الماضى فنورد أولا ما قيل فيه و عليه ثم أذكر ما عندى فأقول الأوائل قالوا فى وجوب تناهى الحوادث الماضيه أنه لما كان كل واحد منها(۱) حادثا كان الكل حادثا و اعترض عليه بأن حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد ثم قالوا الزياده و النقصان- يتطرقان إلى الحوادث الماضيه فتكون متناهيه و عورض بمعلومات الله تعالى

۱- هذا أمتن الوجوه إذ لا وجود للكل سوى وجودات كل واحد من الحوادث كما سيحقق المصنف قدس سره فحيث لا وجود للكل فليس من باب إجراء حكم كل واحد على الكل فالكل ليست إلا الحادثات و المتناهيات لا حادثا واحدا أو متناهيا واحدا و كذا الكلى منها إذ لا- وجود للطبيعى سوى وجود أفراده و القدم و البقاء و الثبات التى يتوهم فى الكلى من باب اشتباه ما فى الذهن بما فى الخارج، س ره

و مقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانيه مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضيه إذا أخذت تاره مبتدأه من هـذا الآن مثلا ذاهبه إلى غير النهايه فى الماضـى و تاره مبتـدأه من قبل هـذا الوقت من السـنه الماضـيه ذاهبه فى الماضـى- و طبقت إحـداهما على الأـخرى فى التوهم بأن يجعل المبـدءان واحـدا و أخـذا وهما فى الـذهاب إلى الماضـى متطابقين اسـتحال تساويهما و إلا كان وجود الحوادث الواقعه فى الزمان الماضـى الـذى بين الآن و بين السـنه الماضـيه و عـدمها واحـدا و اسـتحال كون المبتدأه من السنه الماضيه زائده على المبتدأه من الآن لأن ما ينقص(۱) عن المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فإذن يجب أن يكون المبتـدأه من السـنه الماضـيه فى جانب الماضـى أنقص من المبتدأه من الآن فى ذلك الجانب- و لا يمكن ذلـك إلاـ بانتهائهـا قبـل انتهـاء المبتـدأه من الآن و يكون الأنقص متناهيا- و الزائـد عليه بمقـدار متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا.

و اعترض الخصم عليهم بـأن هـذا التطبيق لاـ يقع إلا فى الوهم و ذلك بشـرط ارتسام المتطابقين فيه و غير المتناهى لا يرتسم فى الوهم و من البين أنهمـا لاـ يحصـلان فى الوجود معا فضـلا عن توهم التطبيق بينهما فى الوجود فإذن هـذا الـدليل موقوف- على حصول ما لا يحصل لا فى الوهم و لا فى الوجود و أيضا الزياده و النقصان إنما فرض فى طرف المتناهى لا فى الطرف الذى وقع النزاع فى تناهيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم فى هذا الموضع.

۱- أى مـا لاـ يخرج عن عهـده التسـاوى كيف يخرج عن عهـده الازديـاد فـالمراد بالمتسـاويين المتساويـان فى طريق الازديـاد و حاصـل كلامه قـدس سره أن المبتـدأه من السـنه الماضـيه بعـد التطبيق- إما مساويه للمبتـدأه من الآن و إما زائـده و إما ناقصه و الأولان باطلان فتعين الثالث فيلزم تناهيهما، س ره

و أنا أقول(۱) أن كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده و بكونه لاحقا بما قبله و الاعتباران مختلفان فإذا اعتبرنا الحوادث الماضيه المبتدأه من الآن تاره من حيث كل واحد منها سابق و تاره من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق و اللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين فی الوجود و لا يحتاج فی تطابقهما إلی توهم تطبيق و مع ذلک يجب كون السوابق أكثر من اللواحق فی الجانب الذی وقع النزاع فيه فإذن اللواحق متناهيه فی الماضی لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق- و السوابق زائده عليها بمقدار متناه فتكون متناهيه أيضا(۲) انتهی كلامه.

۱- لا تتوهمن أن هذا جواب بتغيير الدليل فإنه عدول إلی برهان التضايف لأنا نقول المعتبر فی التضايف هو عد المضايفات فقط للزوم التكافؤ و لا يعتبر فی العد الترتب و لا السلسلتان- و قد اعتبرهما فی التطبيق إلا أنه قدس سره خفف المئونه بأنهما متطابقان بلا حاجه إلی توهم التطبيق فيجب أن يكون السوابق أكثر فی الجانب الذی هو محل النزاع للتكافؤ فهما كخطين يتوافقان فی جميع حدودهما إلا فی طرفيهما فی كل واحد من جانبيهما و يتناهيان ثم اعتبار السلسلتين فی منشإ الانتزاع لهذه الإضافات و حيثيه تصحح انتزاعها لكن لا يخفی أن وجود سابق فی ذلک الطرف لا يكون لاحقا موقوف علی أن يكون فی هذا الطرف لاحق لا يكون سابقا- و هذا إنما هو بالاعتبار و قطع النظر و أما فی نفس الأمر فاللاحق الأخير أيضا سابق فی أی حادث يفرض بمقتضی اسم السريع فی التجلی سيما فی نفس الزمان و الحركه إلا جزء أخير فی أی جزء يفرض من الزمان كما لا جزء أول له و كذا فی المتصل القار كالخط إذ الجزء جزئی من الكم القابل- للصفه بالذات فلا يوجد جزء لاحق لا يكون سابقا فی سلسله الحركات الفلكيه و فی سلسله مقدارها الذی هو الزمان و هذا بخلاف السلسله الطوليه المركبه من المعاليل و العلل أو يوجد فيها معلول أخير يطالب علته و يقال لعلته عله و لعله علته عله و هكذا إلی غير النهايه فيجری التكافؤ فی العدد بين السابق و اللاحق و يقال يجب تناهی السوابق و اللواحق و لا يخفی أيضا أن المتعاقبات- لا وجود دائما إلا لواحد منها فلا كثره و لا سلسله و لا تطابق بالفعل فيها إلا أنه قدس سره تكلم فی ذلک الكتاب بما يوافق مذهب المتكلم، س ره

۲- فيه أن ذلک مبنی علی وقوف السلسله من جانب المستقبل حتی يتحقق لاحق ليس بسابق و يوجب ذلک تحقق أزيد من اللواحق فی جانب الماضی و هو ممنوع لم لا يجوز أن يكون انقطاع السلسله مستحيلا و جريانها إلی غير النهايه من جانب المستقبل ضروريا فيكون السوابق و اللواحق فی السلسله متساويه، ط مده

بقی هاهنا شـی ء آخر و هو أن کل عدد کالعشـره مثلا فلا بد فیه من ترتب ضروری- لا بین أوله و ثانیه و ثالثه بل بین الواحد و الاثنین و الثلاثه فإن الواحـد یتقـدم علی الاثنین تقـدما بالطبع و إن لم یکن متقدما علی الواحد و کذا الکلام فی الاثنین بالقیاس إلی الثلاـثه و الثلاـثه إلی الأـربعه فلو دخـل فی الوجود(۱) عـدد غیر متنـاه- کمـا اعتقـدوه فی النفوس النـاطقه لکان الاجتماع و الترتب کلاهمـا حاصـلا عنـد ذلـک- فیجری فیه برهـان التطبیق اللهم إلاـ أن یقال لا نسـلم أن غیر الواحـد مقـدم علی عـدد من الأعداد و الشیخ بین ذلک فی إلهیات الشفاء.

و الثالث أنها لو تسلسلت العلل و معلولاتها من غیر أن ینتهی إلی عله محضه

اشاره

لا یکون معلولا لشـی ء فهناک جمله هی نفس مجموع الممکنات الموجوده المعلول کل واحـد منها بواحـد فیها و تلک الجمله موجود ممکن أما الوجود(۲) فلانحصـار أجزائها فی الموجودات و معلوم أن المرکـب(۳) لا یعدم إلا بعدم شـی ء من أجزائه- و أمـا الإمکـان فلافتقارهـا إلی جزئهـا الممکن و معلوم أن المفتقر إلی الممکن لاـ یکون إلاـ ممکنـا ففی جعلها نفس الموجودات الممکنه تنبیه علی أنها مأخوذه بحیث- لا یدخل فیها المعدوم و الواجب.

۱- لاـ یخفی أن العـدد إذا کـان اعتباریـا فلاـ وجود بـالحقیقه إلاـ لمعـدود فمـا هو مرتب غیر موجود و مـا هو موجود غیر مرتب بالـذات علی أنه أیه نفوس من النفوس المفـارقه المجتمعه فی الآزال معروضه للثلاثه مثلا و أیه منها معروضه للأربعه و لا ترجیح فکیف یسـری الترتیب فیهما إلیها- و هذا بالحقیقه ما أشار إلیه قدس سـره أن کل عدد غیر متقوم بما دونه و یمکن أن یورد هذا تزییفا للقول بتقوم العدد من الأعداد التی تحته فلیحمل کلام المصنف علیه، س ره

۲- إنما لم یستدل هـذا المبرهن بما ذکر بعضـهم من أن المجموع فتحوا البلد و کل واحد لم یفتح لأن غایه ما یثبت من هذا هو المغایره بینهما لا الوجود لکل منهما علی حـده إذ لعل أحدهما منشأ انتزاع الآخر کزید و الأبوه و سـیأتی فی مثال تحریک حجر کبیر بعده رجال ما نوضحه، س ره

۳- الحصـر إضـافی بالنسـبه إلی الأـجنبی لأـنه من المعلومات أن المرکـب یرتفع بارتفاع جمیع الأجزاء کما یرتفع بارتفاع شـی ء منها، س ره

لا يقال المركب من الأجزاء الموجوده قد يكون اعتباريا لا تحقق له فى الخارج- كالمركب من الإنسان و الحجر و من السماء و الأرض.

لأنا نقول المراد أنه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الأجزاء- و إلا فقد صرحوا(۱) بأن المركب الموجود فى الخارج قد لا يكون له حقيقه- مغايره لحقيقه الآحاد كالعشره من الرجال(۲) و قد يكون مع صوره منوعه كالمركبات من العناصر و أما بدونها بأن لا يزداد إلا هيئه اجتماعيه كالسرير من الخشبات و سيأتى ما فيه و إذا كانت الجمله شيئا موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال إما نفسها و هو ظاهر الاستحاله و إما جزؤها و هو أيضا محال لاستلزامها كون ذلك الجزء عله لنفسه- و لعلله لأنه لا معنى لإيجاد الجمله إلا إيجاد الأجزاء التى هى عباره عنها و لا معنى لاستقلال الموجد إلا استغناؤه عما سواه و إما أمر خارج عنها و لا محاله يكون موجدا لبعض الأجزاء و ينقطع إليه سلسله المعلولات لأن الموجود الخارج عن سلسله الممكنات- واجب بالذات و لا يكون ذلك البعض معلولا لشى ء من أجزاء الجمله لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد إذ الكلام فى المؤثر المستقل بالإيجاد فيلزم الخلف من وجهين لأن المفروض أن السلسله غير منقطعه و أن كل جزء منها معلول لجزء آخر و بما ذكر من التقرير اندفع النقوض الوارده على الدليل- أما تفصيلا فبأنه إن أريد بالعله التى لا بد هاهنا منها لمجموع السلسله العله التامه

۱- فجعلوا المقسم الموجود فى الخارج اعلم أن مراد القائلين بأن المجموع المركب موجود وراء كل فرد المجموع بمعنى الآحاد بالأسر أى ذات المجموع التى هى شى ء و الوصف العنوانى أعنى الاجتماع العارض لذلك الهيئه المتعدد المجتمع شى ء آخر أو المجموع بشرط الهيئه الاجتماعيه لا المجموع المأخوذ مع الهيئه الاجتماعيه شطرا لأنها اعتباريه إذ الهيئه اعتباريه- و إلا لعرضها هيئه أخرى فيتسلسل، س ره

۲- فهى موجوده أيضا عندهم و إن كان بنفس وجود الآحاد فهذا كالوجود و الماهيه و الجنس و الفصل فى البسائط و وجود سلسله العلل و المعلولات من هذا القبيل فيحتاج عندهم إلى عله على حده، س ره

فلا نسلم استحاله كونها نفس السلسله و إنما يستحيل لو لزم تقدمها و قد تقرر(۱) أن العله التامه للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها إذ من جملتها الأجزاء التى هى نفس المعلول فإن قيل فيلزم أن يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها و كفى بهذا استحاله- قلنا ممنوع و إنما يلزم لو لم يفتقر إلى جزئها الذى ليس نفس ذاتها سواء سمى غيرها أو لم يسم و إن أريد به العله الفاعليه فلا نسلم استحاله كونها بعض أجزاء السلسله و إنما يستحيل لو لزم كونها عله لكل جزء من أجزاء المعلول حتى نفسه و علله و هو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركب مستندا إلى غير فاعله كالخشب من السرير سلمناه لكن لا نسلم أن الخارج من السلسله يكون واجبا- لجواز أن يوجد(۲) سلاسل غير متناهيه من علل و معلولات غير متناهيه و كل منها يستند إلى عله خارجه عنها داخله فى سلسله أخرى من غير انتهاء إلى الواجب- و لو سلم لزوم الانتهاء إلى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل و المعلولات الغير المتناهيه موجودا ممكنا مستندا إلى الواجب(۳) و أما إجمالا(۴) فبأنه منقوض بالجمله التى هى عباره عن الواجب و جميع الممكنات الموجوده فإن علتها ليست نفسها و لا جزءا منها كما ذكر و لا خارجا عنها- لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوليه الواجب و اجتماع المؤثرين إن كان عله

۱- بل تقرر خلافه لأن المجموع بمعنى الآحاد بالأسر متقدمه بالعليه و المجموع- بشرط الاجتماع متأخره و التفصيل فى الشوارق للمحقق اللاهجى، س ره

۲- فيه أن مجموع السلاسل الغير المتناهيه أيضا جمله و موجود على حده لا بد لها من عله و علتها إما نفسها إلخ و سيشير إليه بقوله و أخذنا الجمله نفس جميع الممكنات إلخ، س ره

۳- كقولهم بالحركات و الأزمنه الغير المتناهيه و النفوس الغير المتناهيه مع استناد الكل إلى الواجب تعالى، س ره

۴- و ربما يستدل به على جواز كون الشى ء عله لنفسه كما سيأتى عن قريب و النقض و الاستدلال كما هما قريب إذ لا وجود للكل وراء وجود كل منهما كما سيبينه المصنف قدس سره و أنا أقول لو كان مجموع الواجب تعالى و الممكن موجودا على حده لزم كون الواجب تعالى جزءا لغيره و من خواص الواجب أنه لا يكون جزءا من غيره كما لا يكون له جزء كيف و يلزم محدوديته تعالى و ليس له ضد و ند و لا ثانى له إلا أنه بكل شى ء محيط و لو عنى بمجموع الواجب و الممكن- مفهوم الواجب و مفاهيم الماهيات بما هى مفاهيم لم تكن موجوده قطعا حتى إن مفهوم الواجب بالحمل الأولى واجب بالشائع أ لم يسمعوا أن وحده الواجب تعالى وحده حقه حقيقيه لا عدديه و ليس فى عرض الموجودات و ليس باينا عنها بينونه عزله و بالجمله لو تنزلنا عن هذه كلها فما ذكرناه أولا من عدم كون الواجب جزءا من غيره يصرح به فى كتبهم و ذلك المركب موجود غيره عندهم، س ره

لکل جزء من أجزاء الجمله واحد الأمرین إن کان عله لبعض الأجزاء و وجه الاندفاع أنا قد صرحنا بأن المراد بالعله الفاعل المستقل بالإیجاد و أخذنا الجمله نفس جمیع الممکنات بحیث یکون کل جزء منها معلولا لجزء و لم یکن الخارج عنها إلا واجبا و أقل ما لزم من استقلاله بالعلیه أن یوجد فی الجمله جزء لا یکون معلولا(۱) لجزء آخر بل للخارج خاصه و هو معنی الانقطاع و لم یمکن أن یکون المستقل بالعلیه جزء من الجمله للزوم کونه عله لنفسه و لعلله تحقیقا لمعنی الاستقلال- إذ لو کان الموجد لبعض الأجزاء شیئا آخر لتوقف حصول الجمله علیه أیضا فلم یکن أحدهما مستقلا و هذا بخلاف المجموع المرکب من الواجب و الممکنات فإنه جاز أن یستقل بإیجاده بعض الأجزاء التی هو موجود بذاته مستغن عن غیره و أما السریر ففاعله المستقل لیس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم(۲) یرد علی المقدمه القائله بأن العله المستقله للمعلول المرکب من الأجزاء الممکنه عله لکل جزء منه اعتراض و هو أنه إما أن یراد أنها بنفسها عله مستقله لکل جزء حتی- یکون عله هذا الجزء هی هی بعینها عله ذلک الجزء و هذا باطل لأن المرکب قد یکون

۱- و یکون بواقی الأجزاء معلوله له و إنما کان هذا أقل مراتب الاستقلال لأن تلک البواقی مستنده إلی ذلک الفاعل بالواسطه و أعلی مراتبه استنادها إلیه بلا واسطه، س ره

۲- هذا الاعتراض إنما یرد علی المقدمه المذکوره إن أخذت کلیه إذ فیما نحن فیه أجزاء السلسله مجتمعه فی الوجود لأن الکلام فی إبطال التسلسل الاجتماعی إلا أنه یمکن حمل کلامه علی التمثیل بإجرائه فی وقوع المعلول المتأخر فی مرتبه المعلول المتقدم بأن یقال یلزم وجود العقل العاشر فی مرتبه العقل الأول عن الواجب تعالی مثلا أو التخلف، س ره

بحيث يحدث أجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير و هيئته الاجتماعيه فعند حدوث الجزء الأول إن لم يوجد العله المستقله التى فرضناها عله لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته و هو ظاهر البطلان و إن وجدت لزم تخلف المعلول أعنى الجزء الأخير عن علته المستقله بالإيجاد و قد مر بطلانه و إما أن يراد أنها أى عله المجموع عله لكل جزء من المركب إما بنفسها أو بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها أو لجزء منها من غير افتقار إلى أمر خارج عنها و إذا كان المعلول المركب مركب الأجزاء كانت علته المستقله أيضا مركبه الأجزاء يحدث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان و لا يلزم التقدم و لا التخلف و هذا أيضا فاسد من جهه أنه لا يفيد المطلوب أعنى امتناع كون العله المستقله للسلسله جزءا منها إذ من أجزائها ما يجوز أن يكون عله بهذا المعنى من غير أن يلزم عليه الشى ء بنفسه أو لعلله و ذلك مجموع الأجزاء التى كل منها معروض للعليه و المعلوليه بحيث لا يخرج عنها إلا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العليه المتقدم عليها بحسب الرتبه حيث يعتبر(۱) من الجانب المتناهى- و لهذا يعبر عن ذلك المجموع تاره بما قبل المعلول الأخير و تاره بما بعد المعلول الأول ففى الجمله عله هى جزء من السلسله يتحقق السلسله عند تحققها و يقع لكل جزء منها جزء منها و لا يلزم من عليتها للسلسله تقدم الشى ء على نفسه.

فإن قيل المجموع الذى هو العله أيضا ممكن يحتاج إلى عله.

أجيب بأن علته المجموع الذى قبل ما فيه من المعلول الأخير و هكذا فى كل مجموع قبله لا إلى نهايه.

فإن قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح عله مستقله بإيجاد السلسله لأنه ممكن محتاج إلى علته و هكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسله إلا بمعاونه من تلك

۱- إنما لم يعتبر التأخر بحسب الرتبه من الجانب الآخر بل بحسب العليه فقط لفقد المبدإ المحدود فيه، س ره

العلل و لأنه ليس بكاف فى تحقق السلسله بل لا بد من المعلول المحض أيضا.

قلنا هذا لا يقدح فى الاستقلال لأن معناه عدم الافتقار فى الإيجاد إلى معاون خارج و قد فرضنا أن عله كل مجموع أمر داخل فيه و ظاهر(١) أنه لا دخل لمعلوله الأخير فى إيجاده.

فإن قيل إذا أخذت الجمله أعم من أن يكون سلسله واحده أو سلاسل غير متناهيه على ما ذكرتم فهذا المنع أيضا مندفع إذ ليس هناك معلول أخير و مجموع مركب قبله.

قلنا بل وارد بأن علتها الجزء الذى هو المجموعات الغير المتناهيه التى قبل معلولاتها الأخيره الغير المتناهيه.

فإن قلت(٢) نحن نقول فى الابتداء عله الجمله لا يجوز أن يكون جزء منها لعدم أولويه بعض الأجزاء أو لأن كل جزء يفرض فعليته أولى فيه بأن يكون عله للجمله لكونها أكثر تأثيرا.

قلنا ممنوع بل الجزء الذى هو ما قبل المعلول الأخير متعين للعليه لأن غيره من الأجزاء لا يستقل بإيجاد الجمله على ما لا يخفى

هدم و تحقيق:

اعلم أن هذا المسلك من البيان فى إبطال التسلسل و إثبات الواجب فى غايه الوهن و السخافه لما حققناه سابقا أن الوجود فى كل موجود عين وحدته و الوحده فى كل شى ء عين وجوده بالمعنى الذى مر فقولهم إن المركب من الإنسان و الحجر موجود غير صحيح إن أريد به أن المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا يرد على أصل الدليل منع آخر و هو أنا لا نسلم

١- فإنه معتبر فى ناحيه المعلول لا فى ناحيه العله نظير ما يقال فى بساطه العله التامه للمعلول الأول أن الإمكان و نحوه مما يتوقف عليه وجود المعلول معتبره فى طرف المعلول فلا يقدح فى بساطه العله التامه له و أيضا كلامنا فى الاستقلال العله الفاعليه و المعلول الأخير معتبر فى العله الماديه، س ره

٢- هذا جواب بتغيير الدليل خارج عن آداب المناظره، س ره

افتقـار الجمله المفروضه إلى عله غير علـل الآحـاد و إنمـا يلزم لو كـان لهـا وجود مغـاير لوجودات الآحاد المعلله كل منها بعله و قولكم إنهـا ممكن مجرد عبـاره بـل هى ممكنـات تحقق كل منها بعله فمن أين يلزم الافتقار إلى عله أخرى و هـذا كالعشـره من الآحاد لا يفتقر إلى عله غير علل الآحاد.

و مـا يقال إن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصـيل- إذ كون الجميع غير كل واحـد منها لا يسـتدعى أن يكون له وجود فى الخارج غير وجود الآحاد.

و الذى يقال(۱) إن انعـدام المركب بانعـدام شـى ء من أجزائه كلاـم صـحيح معنـاه أن كل مركب له حقيقه و له وحـده حقيقيه فانعدامه بانعدام جزئه و ليس معناه أن كل تركيب توهمه العقل بين شيئين فإذا وجد الشيئان كان المركب موجودا و لا ينعدم إلا بانعدام الأجزاء.

و أيضا كون(۲) الشى ء منعدما بانعدام شى ء لا يقتضى كليا أن يكون يوجد متى وجد.

فعلى هـذا ظهر بطلان قول المتأخرين إن عليه الشـى ء لنفسه جائز لأن مجموع الموجودات من الممكن و الواجب موجود ممكن لاحتيـاجه إلى الآحاد و لا عله له سوى نفسه لأن علته إما جزؤه و هو محال لاحتياجه إلى بقيه الأجزاء و إما خارج عنه و لا خارج عنه فتعين أن يكون نفسه و لا محذور فيه لأن(۳) توقف ذلك المجموع

۱- أى يقال فى تقرير أصل هذا البرهان كما مر، س ره

۲- فإن المشروط ينعدم بانعدام الشرط و ليس يوجد كلما وجد و هكذا كل عله ناقصه نعم السبب كذلك، س ره

۳- لا يقال إذا توقف المجموع على كل واحـد كان هو العله لا نفسه بل إذا توقف على الآحاد بالأسـر لم يكن نفسه كما وجه به تقـدم العله التـامه على المعلول مع أن الآحـاد بالأسـر أقرب إلى المجموع بشـرط الاجتماع من الكل الأفرادى فعلى هـذا لم يكن الشـى ء عله لنفسه على أن كل واحـد ليس عله تامه لأنا نقول ليس المراد من توقفه على كل واحد أنها عله تامه له إذ العله التامه له نفسه كما هو المفروض بل المراد منع التوقف فى عليه العله التامه و أن القدر المسلم توقف المعلول على كل واحد من أجزاء علته التامه كالتقدم فتعريف العله بما يتوقف عليه المعلول- مخصوص بما عدا العله التامه عند هؤلاء، س ره

على كـل واحـد من الآحـاد لاـ يسـتلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشـى ء على نفسه نعم لو أريـد بالعله العله الفاعليه المستقله فهى جزؤه أى جزء مجموع الموجودات أعنى الواجب أو ما فوق المعلول الأخير المنتهى إلى الواجب.

و كـذا قولهم إن المحال كون الشـى ء عله لنفسه أو ما فى حكمه(۱) فيما يجب تقدمه على المعلول إذ حينئذ يلزم تقدم الشـى ء على نفسه و أمـا كـون الشـى ء عله تـامه لنفسه فليس بمسـتحيل على إطلاـقه بـل هو واقع فى مجموع الواجب و معلوله الأـول أو جميع معلولاته كما مر انتهى.

فإنه لا يخفى سـخافته جـدا إذ لا معنى عنـد العقل السـليم لكون شـى ء موجودا ممكنا لذاته و مع ذلك لا يحتاج فى وجوده إلى أمر خـارج عن ذاته فإن المركب الـذى حكموا بأنه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد و إمكان غير إمكان الآحاد فله عله غير عله الآحاد فالحكم بأن الوجود له غير تلك الوجودات و العله له عين علتها كلام لا طائل تحته.

قال بعض المـدققين المتعـدد قـد يؤخـذ مجملا و هو بهـذا الاعتبار واحـد و اللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع و الكل و قـد يؤخـذ مفصـلا و اللفظ الـدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا و ذاك و قد يختلفان فى الحكم فإن مجموع القوم- لا يسـعهم دار ضـيق و هم لاـ معـا يسـعهم إذا علم ذلـك فنختار أن مرجـح وجودهما معا- هو هما مأخوذا لا معا لاحتياجه إلى كل واحد من جزأيه و يكفيان فى وجوده فيكون

۱- مثل كون الشـى ء عله لعلته كما فى الدور أو توقفه على نفسه لا مثل كون الشـى ء شرطا لنفسه أو جزء لنفسه و نحوهما لأنها عين كون الشى ء عله لنفسه، س ره

هذا و ذاک علتین یترجح وجود مجموعهما بهما فإن نقل الکلام إلیهما لا معا بل مفصلا فإنه أیضا ممکن فیحتاج إلی مرجح قلنا لا نسلم أنهما مأخوذان علی هذا الوجه ممکن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب و ممکن موجود به.

أقول هذا المدقق أصاب شیئا من التحقیق و أخطأ فی شی ء أما الذی أصاب- فقوله هما مفصلا لیس ممکنا و لا واجبا بل هما شیئان أحدهما واجب و الآخر ممکن موجود به و أما الذی أخطأ فیه فهو أن الإجمال و التفصیل من إعمال العقل و لا یجعلان الشی ء فی الخارج تاره موجودا و الأخری معدوما فمجموع السماء و الأرض سواء أخذهما العقل مجملا أو مفصلا لا یتغیر حکمهما فی الخارج بل فی العقل فقط فللعقل أن یأخذهما شیئا واحدا موجودا فی الذهن و لا یصیران بهذا الاعتبار وحدانیا فی الخارج- کما أن للوهم أن یقسم السماء بقسمین و لا یصیر بهذا الاعتبار متعددا فی الخارج- بل فی الذهن فقط فالإجمال و التفصیل اعتباران عقلیان یوجبان اختلاف الملاحظه- و لا یوجب اختلافا فی نفس الأمر الملحوظ ثم إن المثال الذی ذکره لیس من التفاوت- الذی وقع فیه من حیث الإجمال و التفصیل بل التفاوت هناک إما بالموضوع و إما بالمحمول إن کان الموضوع واحدا فإن الکل المجموعی سواء أخذ مجملا أو مفصلا متصف- بأن الدار تسعهم علی التعاقب الزمانی و لا یتصف بأنها تسعهم مجتمعین فی الزمان- و هذا ما فی هذا المقام.

و أما الذی أورده بعض من أنه یتوجه علیه لزوم الأمور الغیر المتناهیه المترتبه- بمجرد فرض وجود الاثنین.

فلیس بوارد إذ لا- یلزم من اعتبار مجموع الشیئین اعتبارهما مع تلک الجمعیه(۱) تاره أخری لاستلزم ذلک تکرار(۲) أجزاء الماهیه إذ المراد بالمجموع

۱- أی الجمعیه التی لیست إلا فی الذهن، س ره

۲- کأنهم و إن قالوا إن ذات کل مجموع موجود آخر لکنهم لم یقولوا بموجود آخر هو واحد عددی ففی مثل الجوز و اللوز لیس المجموع الموجود عندهم مثل الفستق الذی هو ثالث الثلاثه و لا- أیضا کالهیئه الموجوده المتأصله التی هی أیضا ثالثه الثلاثه إلا- أنها عرض بل موجود هو جوز و لوز فهنا موجود هو جوز فقط و آخر هو لوز فقط و آخر هو جوز و لوز و إنما کان هذا آخر و ثالثا لأن الجوز موجود هو واحد و اللوز کذلک و مجموع الجوز و اللوز موجود لیس واحدا بل کثیر ذو جزء و الفرق بینه و بین التحقیق الذی هو رأی المصنف قدس سره أن المجموع لیس موجودا لأنه کثیر و الوجود یساوق الوحده و عند هؤلاء لا- یساوقها بل کما یقول الشیخ الرئیس الکثیر بما هو کثیر موجود و الکثیر بما هو لیس بواحد و بالجمله فلزوم التکرر ظاهر لأنه إذا جعل مجموع الجوز و اللوز ثالثا کما یقول المورد و هیئه المجموع لیست إلا فی العقل ففی هذا المجموع الذی هو الثلاثه أعید الجوز و اللوز و تکرر و العدد عندهم موجود بنفسه بهذا المعنی و عند المصنف قدس سره موجود بمعنی وجود منشإ انتزاعه أی مادته التی هی الوحدات و أراد بالآحاد بالأسر کل واحد و القائلون بوجودها یریدون بها ما ذکرناه- إن قلت ما باله قدس سره یرد هذه اللانهایه علیهم فی أی تقسیم کما مر. قلت ذلک الإیراد برهانی لا إلزامی ففی التقسیم الثنائی لو کان قسمان موجودا آخر- و الوجود علی التحقیق مساوق للوحده کان هنا واحد آخر و أما عندهم فلا إذ لا مساوقه بل الوجود أعم فالکل موجود عندهم بنحو الکثره کما أن الکلی الطبیعی وجوده وجودات و کما أن العام ممتاز عن الخصوصیات بنفس العام و

العموم لا بخصوصيه أخرى كما فى الخواص و إنما أطنبنا فى المقام لدقته، س ره

معروض الهيئه الاجتماعيه بدون اعتبار الوصف أعنى ذات الاثنين فمن ادعى أن الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئه و الاثنينيه موجوده كما أن الواحد موجود و إن لم يكن وصف الوحده أى الواحديه موجوده.

ثم لقائل أن يقول العدد موجود عند أكثر الحكماء و هو غير الآحاد بالأسر- فكيف يحكم بأن المركب لا وجود له غير وجود الآحاد.

قلنا العدد موجود بمعنى أن فى الوجود وحدات كثيره و لا نسلم أنها غير الآحاد(۱) بالأسر بل هو عينها و أما أخذ العدد و الكثره كأنه شى ء واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد كالعشريه و المجذوريه و الأصميه و التاميه و غيرها فذلك لا محاله

۱- قد مر فى الوحده و الكثره أنه يصحح لك أن تقول لكل مرتبه من العدد أنها مجموع الآحاد لا غير و يصحح لك أن تقول ليست مجموع الآحاد فقط لأن مجموع الآحاد جنس لكل مرتبه- إلا أن يقال الغيريه باعتبار الهيئه العقليه و أما بحسب الوجود الخارجى فليست الأعداد إلا وحدات أقل أو أكثر فتأمل، س ره

فی الذهن و إن کان للحکم بها مطابق و مصداق فی الخارج من جهه وجود الآحاد الکثیره.

الرابع برهان التضایف

و هو أنه لو لم ینته سلسله العلل و المعلولات إلی عله محضه لا یکون معلولا لشی ء لزم عدم تکافؤ المتضایفین لکن التالی باطل فکذا المقدم أو نقول لو کان المتضایفان متکافئین لزم انتهاء السلسله إلی عله محضه- لکن المقدم حق فکذا التالی بیان حقیه هذا المقدم و بطلان ذلک التالی هو أن معنی التکافؤ فیهما أنهما بحیث متی وجد أحدهما فی العقل أو فی الخارج وجد الآخر و إذا انتفی انتفی و وجه اللزوم أن المعلول الأخیر یشتمل علی معلولیه محضه و کل مما فوقه علی علیه و معلولیه فلو لم ینته السلسله إلی ما یشتمل علی علیه محضه لزم فی الوجود معلولیه بلا علیه فإن قیل المکافی لمعلولیه المعلول المحض علیه المعلول الذی فوقه بلا وسط لا علیه العله المحضه.

قلنا نعم لکن المراد أنه لا بد أن یکون بإزاء کل معلولیه علیه و هذا یقتضی ثبوت العله المحضه و للقوم فی التعبیر عن هذا البرهان عبارتان(۱).

إحداهما لو تسلسلت العلل و المعلولات إلی غیر النهایه لزم زیاده عدد المعلول علی عدد العلیه و هو باطل ضروره تکافؤ العلیه و المعلولیه بیان اللزوم أن کل عله فی السلسله فهی معلوله علی ما هو المفروض و لیس کل ما هو معلول فیها فهو عله کالمعلول الأخیر.

و ثانیتهما نأخذ جمله من العلیات التی فی هذه السلسله و أخری من المعلولیات- ثم نطبق بینهما فإن زادت آحاد أحدهما علی الأخری بطل تکافؤ العلیه و المعلولیه

۱- یرد علی العبارتین جمیعا المنع من تحقق معلول فی الوجود لا یکون عله سواء فرضت السلسله مؤلیه من العلل التامه أو الناقصه و بعباره أخری انقطاع السلسله من جانب المستقبل ممنوع، ط مده

لأن معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كل معلوليه عليه و بإزاء كل عليه معلوليه و إن لم تزد لزم عليه بلا معلوليه ضروره أن فى جانب التناهى معلوليه بلا عليه و هو المعلول الأخير فيلزم الخلف لأن التقدير عدم انتهاء السلسله إلى عله محضه.

الخامس قريب المأخذ مما سبق

و هو أنا نحذف المعلول الأخير من السلسله المفروضه و نجعل كلا من الآحاد التى فوقه متعددا باعتبار صفتى العليه و المعلوليه- لأن الشى ء من حيث إنه عله غيره من حيث إنه معلول فحصل جملتان متغايرتان- بالاعتبار إحداهما العلل و الأخرى المعلولات و لزم عند التطبيق بينهما زياده وصف العليه ضروره سبق العله على المعلول فإن كل عله [عليه] لا ينطبق على المعلول الذى فى مرتبتها بل على معلول [ليه] علتها المقدمه عليها بمرتبه لخروج المعلول الأخير و عدم كونه معروضا للعليه فلزم زياده مراتب العلل بواحده و إلا بطل السبق اللازم للعليه و معنى زياده مرتبه العليه أن يوجد عله لا يكون بإزائه معلول و فيه انقطاع السلسلتين.

السادس برهان الحيثيات

و هو جار فى العلل و المعلولات و فى غيرهما من ذوات الترتب و الأوضاع تقريره أن ما بين معلول الأخير أو ما يشبهه و كل من الأمور الواقعه فى السلسله متناه ضروره كونه محصورا بين حاصرين و هذا يستلزم تناهى السلسله لأنها حينئذ لا تزيد على المتناهى إلا بواحد بحكم الحدس و أنه إذا كان ما بين مبدإ المسافه و كل جزء من الأجزاء الواقعه فيها لا تزيد على فرسخ فالمسافه لا تزيد على فرسخ إلا بجزء هو المنتهى إن جعلنا المبدأ مدرجا على ما هو المفهوم من قولنا سنى ما بين خمسين إلى ستين و إلا فجزءين فيصلح الدليل(۱) المنظر

۱- لنعم ما صنع السيد الداماد قدس سره فى القبسات حيث لم يكتف بكون الحكم حدسيا- فقال و القانون الضابط أن الحكم المستوعب الشمولى لكل واحد واحد إذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الآحاد مطلقا منفردا كان عن غيره أو ملحوظا على الاجتماع كان ينسحب ذيله على المجموع الجملى أيضا من غير امتراء و إن اختص بكل واحد واحد لشرط الانفراد كان حكم الجمله غير حكم الآحاد انتهى فالأول كالحكم بالإمكان على كل ممكن و التجدد و السيلان على كل حادث طبيعى و الثانى كالحكم على كل إنسان بإشباع رغيف إياه، س ره

و إصابه المطلوب و إن لم يصلح للمناظره و إلزام الخصم لأنه قد لا يذعن المقدمه الحدسيه بل إنما يمنعها مستندا بأنه إنما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما فى المسافه و أما على تقدير لا تناهيها كما فى السلسله فلا إذ لا ينتهى إلى ما بين- لا يوجد ما بين آخر أزيد منه و قد تبين الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المتناهيه- لا يكون إلا متناهيا و هو ضعيف لأنه إعاده للدعوى بل ما هو أبعد منه و أخفى لأن التألف من نفس الآحاد أقرب إلى التناهى من التألف من الأعداد التى كل منها متناهيه الآحاد فالمنع عليه أظهر فإنه إنما يتم لو كانت عده الأعداد متناهيه و هو غير لازم و من هاهنا يذهب الوهم إلى أن هذا استدلال بثبوت الحكم أعنى التناهى لكل على ثبوته للكل و هو باطل.

السابع لو وجدت سلسله بل جمله غير متناهيه

سواء كانت من العلل و المعلولات أو غيرها فهى لا محاله تشتمل على ألوف فعده الألوف الموجوده فيها إما أن تكون مساويه لعده آحادها أو أكثر و كلاهما ظاهر الاستحاله لأن عده الآحاد يجب أن يكون ألف مره مثل عده الألوف لأن معناها أن نأخذ كل ألف من الآحاد واحدا- حتى يكون عده مائه ألف مائه و إما أن يكون أقل و هو أيضا باطل لأن الآحاد حينئذ يشتمل على جملتين إحداهما بقدر عده الألوف و الأخرى بقدر الزائد و الأولى أعنى الجمله التى بقدر عده الألوف إما أن يكون من جانب المتناهى أو من جانب الغير المتناهى- و على التقديرين يلزم تناهى السلسله هذا خلف و إن كانت السلسله غير متناهيه من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتأتى الترديد أما لزوم التناهى على التقدير الأول فلأن عده الألوف متناهيه لكونها محصوره بين حاصرين هما طرف السلسله و المقطع الذى هو مبدأ الجمله الثانيه أعنى الزائد على عده الألوف على ما هو المفروض و إذا تناهت عده الألوف تناهت السلسله لكونها عباره عن مجموع

الآحـاد المتـألفه من تلك العـده من الألوف و المتألفه من الجمل المتناهيه الأعـداد- و الآحاد متناه بالضـروره و أما على التقـدير الثانى فلأن الجمله التى هى بقـدر الزائـد على عـده الألوف تقع فى جانب المتناهى و تكون متناهيه ضـروره انحصارها بين طرف السلسـله و مبدإ عده الألوف و هى أضـعاف عده الألوف تسـعمائه و تسـعه و تسـعين فحينئذ يلزم تناهى عده الألوف بالضروره و يلزم تناهى السلسله لتناهى أجزائها عده و آحادها على ما مر.

و اعترض عليه و على بعض ما سبق و ما سيأتى منع المنفصله القائله بأن هذا مساو لذاك أو أكثر أو أقل بأن التساوى و التفاوت من خواص المتناهى و إن أريد بالتساوى مجرد أن يقع بإزاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نسـلم استحالته فيما بين العدتين كمـا فى الواحـد إلى ما لا يتناهى و العشـره إلى ما لا يتناهى و كون أحـدهما أضـعاف الآخر لا ينافى التساوى بهـذا المعنى و لو سلمت فمنع كون الأقل منقطعا- فإن السلسله إذا كانت غير متناهيه كانت بعضها الذى من جانب الغير المتناهى أيضا- غير متناه و كذا عده ألوفها أو مئاتها أو عشراتها و حديث الجملتين(۱) و انقطاع أولهما بمبدإ الثانيه كاذب.

الثامن برهان الترتب

و هو أن كـل سلسـله من علـل و معلولاـت مترتبه فهى يجب أن يكون لا محاله بحيث إذا فرض انتفاء واحـد من آحاد اسـتوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسله فإذن كل سلسله موجوده بالفعل قد استوعبتها المعلوليه على الترتيب يجب أن يكون فيها عله هى أولى العلل(۲) لولاها انتفت

۱- فـالتى بقـدر عـده الألـوف ليست فى الطرف المتنـاهى و لا فى الطرف الغير المتناهى- بل هى كأنها متشابكه مع الأخرى و لا نهايه لها حتى يبتدئ الأخرى و أيضا تعيين بعض الآحاد بأنها بقدر أضعافها ترجيح بلا مرجح و بمحض اعتبار العقل، س ره

۲- مثاله لبنات تتكى بعضـها على بعض أو أبـدان كذلك فلو لا قائم مقيم متكئا عليه لها- فلا متكئات أيضا و إذا رفع واحد منها ارتفع ما بعده بمقتضى الترتب العلى و المعلولى، س ره

جمله المراتب التی هی معلولاتها و معلولات معلولاتها إلی آخر المراتب و إلاـ لم یکن المعلولیه قد استوعبت آحاد السلسله بالأسر فإذا فرضنا سلسله متصاعده لا إلی عله بعینها لا یکون لها عله لبطلت السلسله بأسرها و ذلک یصادم استیعاب المعلولیه جمیع السلسله بالأسر و الحاصل أن استغراق المعلولیه علی سبیل الترتب جمله آحاد السلسله بالتمام مع وضع أن لا یکون هناک عله واحده للجمیع لولاها لانتفت السلسله بأسرها کلام متناقض فتأمل

التاسع البرهان الأسد الأخصر للفارابی

و هو أنه(۱) إذا کان ما من واحد من آحاد السلسله الذاهبه بالترتیب بالفعل لا إلی نهایه إلا و هو کالواحد فی أنه لیس یوجد إلا و یوجد آخر وراءه من قبل کانت الآحاد اللامتناهیه بأسرها یصدق علیها أنها لا تدخل فی الوجود ما لم یکن شی ء من ورائها موجودا من قبل فإذن بداهه العقل قاضیه بأنه من أین یوجد فی تلک السلسله شی ء حتی یوجد شی ء ما بعده.

العاشر

(۲) أن السلسله المفروضه من العلل(۳) و المعلولات الغیر المتناهیه

۱- أی الممکنات الغیر المتناهیه فی حکم الممکن الواحد أعنی فی أن المتساویین ما لم یترجح أحدهما بمنفصل لم یقع و فی جواز العدم علیها إذ لا ینسد جمیع أنحاء عدم المعلول إلا بالعله الواجبه لا بالعله الممکنه أو من عدم أنحاء المعلول عدم نفسها فإذا کان کذلک فدخول السلسله فی الوجود ممتنع لأن وجود کل واحد منها من قبیل شرطیات بلا وضع مقدم، س ره

۲- و یمکن الاستدلال علی بطلان التسلسل بوجه آخر و هو أنه قد ثبت أن الجعل و العلیه فی الوجود و ثبت أن وجود المعلول بالقیاس إلی العله وجود رابط و أن الوجود النفسی الذی یقوم به هو وجود علته فلو ذهبت سلسله العلیه و المعلولیه إلی غیر النهایه لزم أن یتحقق هناک وجودات رابط متعلقه بعضها ببعض من غیر أن یقوم بوجود نفسی مستقل و هو محال- و لیست المقایسه المذکوره اعتباریا حتی یکتفی بالاستقلال الإضافی بینهما و إنما مرجعها إلی تحقق مراتب الشده و الضعف فافهم و هذا الوجه یبطل الدور أیضا کما یبطل التسلسل و هو قریب المأخذ من الوجه الثامن و لیس به لاختلاف المقدمات المأخوذه فیهما، ط مده

۳- إنما خصصه بها لإخراج المتعاقبات حیث إنها فی الخارج غیر متعدده فلم یعرض لها العدد و فی الذهن متناهیه. و أقول هذا الدلیل منقوض بما هو غیر متناهیه کالنفوس الناطقه المفارقه عن أبدانها- فی الأیام الخالیه عند الحکماء و صور عالم المثال عند الإشراقیه و کلوازم الأول سبحانه من أسمائه الجزئیه و صورها العلمیه من الأعیان الثابته عند العرفاء و کلماته التی لا تنفد و لا تبید و تجلیاته و تنعمات أهل الجنه و عقوبات أهل النار عند أهل الشرع و الصور العلمیه المرتسمه فی ذات الله سبحانه عند انکسیمانس و الماهیات الثابته عند المعتزله و العقول العرضیه بانضیاف النفوس الکامله- بعد المفارقه عن الأبدان عند الإشراقی کما قال الشیخ الإشراقی فی حکمه الإشراق إن الکامل من المدبرات بعد المفارقه یلحق القواهر فیزداد عدد المقدسین من الأنوار إلی غیر النهایه انتهی- ثم إن هذا یعطینا مبدأ برهان علی التوحید الخاصی بأن هذه اللانهایات القطعیه لو تحقق فیها الکثره تحقق فیها العدد فتحقق فیها الزوجیه و الفردیه فتناهی هذا خلف فالکثره وجودا فیها غیر متحققه، س ره

إمـا أن تكون منقسـمه بمتساويين فيكون زوجا أو لا فيكون فردا و كل زوج فهو أقل بواحـد من فرد بعـده كالأربعه من خمسه و كل فرد فهو أقل بواحد من زوج بعده كالخمسه من السـته و كل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضروره- كيف لا و هو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه و ذلک الواحد الذی بعده و رد بأنا لا نسلم أن کل ما لا ینقسم بمتساویین فهو فرد و إنما یلزم لو کان متناهیا فإن الزوجیه و الفردیه من خواص العـدد المتناهی و قـد یطوی حـدیث الزوجیه و الفردیه فیقال کل عدد فهو قابل الزیاده فیکون أقل من عدد فیکون متناهیا و المنع فیه ظاهر.

تبصره:

اعلم أن البراهین ناهضه علی امتناع لا تناهی السلسله المرتبه فی جهه التصاعد و العلیه لا فی جهه التنازل(۱) و المعلولیه

۱- اعلم أن غرض السید قدس سره من هذا التحقق إما أن التسلسل إلی جانب المعلول- ممتنع بالذات بالبراهین الداله علی انتهاء الفیض النازل طولا و إن لم یتناه عرضا و لکن لا یجری براهین امتناع التسلسل إلی جانب العله من التطلیق و التضایف و الحیثیات و غیرها فیه- و إما أنه ممکن ذاتا فقط و إما أنه ممکن وقوعا و الثالث لیس بمقصود قطعا کیف و لو وقع ذلک لما انتهت سلسله البسائط إلی الهیولی و لا العوالم الطولیه إلی عالم الملک أ ما تسـمع قول الإشـراقی حیث یقول یتنزل الأنوار القاهره الأعلون إلی قـاهر لاـ ینشـأ منه نور قـاهر فی الطبقه الطولیه کالأـنوار الحسـیه حیث تصل فی الإفاضه إلی نور لا ینشأ منه نور لأجل التنزلات و الاصـطکاکات و قول المشـائی بانتهـاء العقول إلی العقـل العاشـر و الظـاهر أن الأول أیضا لیس بمقصود إذ الـدلیل إنما دل علی انتهاء سلسـله الجواهر البسـیطه لا علی أنه لا یمکن أن یکون لشـی ء لازم و للازمه لازم و هکـذا إلی غیر النهایه غایته أنه لم یقع فبقی الشق الثانی، س ره

و السبب فی ذلک(۱) أن فی سلسله التصاعد علی فرض اللاتناهی لیس توجد عله یتعین فی نظر العقل أنها لا- محاله تکون موجوده أولا- ثم من تلقائها تدخل السلسله- المترتبه بأسرها فی الوجود و أن ذلک منشأ الحکم بالامتناع و الأمر فی سلسله التنازل علی خلاف ذلک و ما ذکرناه جار فی جمیع البراهین الماضیه حتی الحیثیات و التضایف و غیرهما و ذلک لأن معیار الحکم بالاستحاله فی کل منها استجماع شرطی الترتب و الاجتماع فی الوجود بالفعل فی جهه اللانهایه فمعیار الفرق کما وقعت الإشاره إلیه فیما سبق أن العلل المرتبه للشی ء موجوده معه فی ظرف الأعیان و تقدمها علیه إنما یکون بضرب من التحلیل و فی الاعتبار العقلی ففی صوره التصاعد تکون العلل المترتبه الغیر المتناهیه فرضا موجوده(۲) فی مرتبه ذات المعلول و مجتمعه الحصول معها فیکون الترتب و الاجتماع جمیعا حاصلین للعلل فی مرتبه ذات المعلول- و أما(۳) فی صوره التنازل فالمعلولات المترتبه لا تکون مجتمعه فی مرتبه ذات العله

۱- أی السبب الواقعی و الواسطه فی الثبوت کما أن الواسطه فی إثبات الامتناع هی البراهین فلا منافاه بین عدم وجود السلسله فی الواقع و بین وجودها لأجزاء التطبیق و غیره لأن هذا الوجود بناؤه علی أوضاع المحتمل من أنه یحتمل وجود الشی ء بالعلل الغیر المتناهیه و أن العله موجوده مع معلولها، س ره

۲- أی کما أن العله موجوده فی مرتبه ذاتها المتقدمه علیه کذلک موجوده فی مرتبه ذات المعلول أیضا، س ره

۳- أقول هذا الفرق حق لکن لیس مؤثرا فی عدم إجراء البراهین فی التنازل المعلولی- فإن الکلام فی العلل الحقیقیه لا المعده فإذا کانت العله المقتضیه موجوده فالمعالیل کلها موجوده فی زمان واحد و شبهه إذ تخلف المعلول عن العله الحقیقیه لا یجوز و إن کان وجود کل فی مرتبه و إن ترتب لها وجود ارتفع به التکثر الرتبی لم یکن سلسله لا فی التنازل و لا فی التصاعد- و حینئذ فیجری التطبیق و غیره لکون الآحاد موجوده عند وجود علتها فی زمان واحد و شبهه و لیت شعری لم سکت المصنف قدس سره عن النفی و الإثبات و لعله سکت تأدبا و الله تعالی اعلم بمراد عباده، س ره

فإن المعلول لا- يتصحح له وجوده الخاص الناقص المعلولی فی مرتبه ذات العله بوجودها الخاص الکاملی العلی و هذا علی خلاف الأمر فی العله(۱) فإن وجودها واجب فی مرتبه هویه المعلول و محیط بها فثبت مما ذکرناه أن وصفی الترتب و الاجتماع- فی مرتبه من المراتب القبلیه [العقلیه] إنما یتحقق فی السلسله المفروضه فی جهه هی التصاعد و التراقی لا- فی جهه خلافها و هی جهه تنازل السلسله و تسافلها فالبراهین ناهضه علی إثبات انقطاعها فی تلک الجهه لا علی إثبات الانقطاع فی هذه الجهه هذا ملخص ما أفاده شیخنا السید دام ظله العالی

فصل (۵) فی الدلاله علی تناهی العلل کلها

البراهین المذکوره دلت علی أن العلل من الوجوه کلها متناهیه

و أن فی کل منها مبدأ أول و أن مبدأ الجمیع واحد و ذلک لأن الفاعل و الغایه لکل شی ء هما أقدم من الماده و الصوره بل الغایه أقدم عن العلل الباقیه فیما یکون الفاعل له غیر الغایه لأن الغایه عله فاعلیه لکون الشی ء فاعلا فإذا ثبت تناهی العلل الفاعلیه و الغائیه ثبت تناهی العلل المادیه و الصوریه لأنهما أقدم من هاتین علی أن الصوره أیضا من العلل الفاعلیه باعتبار فهی داخله فی طبقه الفاعل کالغایه فالبیان الدال(۲) علی تناهی سلسله الفواعل یصلح أن یجعل بیانا لتناهی جمیع طبقات العلل

۱- فلیس للمعلول شأن إلا- و للعله معه شأن و لکن للعله شأن لیس للمعلول معه شأن- و لا یخفی أنه لا یثبت مما ذکر إلا انتفاء وصف الاجتماع فی التنازل لا وصف الترتب إلا أن یکون مراده مجموع الوصفین معا، س ره

۲- تفریع علی جمیع ما سبق لا علی قوله علی أن الصوره إلخ فصح عموم قوله جمیع طبقات العلل، س ره

و إن كان استعمالهم له فى العلل الفاعليه.

فلنتعمد إلى بيان تناهى العلل التى هى أجزاء من وجود الشى ء و يتقدمه بالزمان و هو المختص باسم العنصر لأنه الجزء الذى يكون الشى ء معه بالقوه فاعلم أولا أن الشى ء لو حصل بكليته فى شى ء آخر فلا يقال لذلك الآخر إنه كان عن الأول مثل الإنسان فإنه بتمامه موجود فى الكاتب فلا جرم لا يقال إنه كان عن الإنسان كاتب- فإذا متى كان الشى ء متقوما بشى ء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتقوم أنه كان عن ذلك المقوم و أيضا لو لم يحصل شى ء منه فى شى ء آخر فإنه لا يقال لذلك الآخر أنه كان من الأول فلا يقال إنه كان من السواد بياض لأنه ليس شى ء من السواد موجودا فى البياض فإذن متى كان حصول الشى ء بعد حصول شى ء آخر- من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتأخر إنه كان عن المتقدم فأما إذا حصل بعض أجزاء الشى ء فى شى ء آخر و لم يحصل كل أجزائه فيه فهناك يقال لذلك الآخر إنه كان من الأول مثل ما يقال إنه كان من الماء هواء و ذلك لأن الشى ء الذى هو الماء لم يوجد بكليته فى الهواء بل وجد جزؤه و كذلك يقال كان عن الأسود أبيض و كان عن الخشب سرير لأن الخشب لا يصير سريرا إلا إذا وقع فيه تغير ما- و يظهر من هذا أن الشى ء إنما يقال له إنه كان عن شى ء آخر إذا كان متقوما ببعض أجزائه و متأخرا عن بعض أجزائه و لا بد أن يجتمع فيه أمران أحدهما التقوم ببعض منه و الآخر أن لا يجتمع مع بعض آخر فإذا تقرر هذا الاصطلاح فقد ظهر أن ماده الشى ء قد يراد(۱) به الجزء القابل للصوره و قد يراد به الذى من شأنه أن يصير جزءا قابلا لشى ء آخر كالماء إذا صار فيه هواء فإن الجزء القابل للصوره المائيه صار قابلا للصوره الهوائيه فنقول أما تناهى المواد بالمعنى الأول لأنه لو كان لكل

۱- و بعباره أخرى الماده قد يراد بها الحامله للصوره و قد يراد بها الحامله للقوه يعنى قوه الشى ء الذى هى ماده له و أيضا القابل و الماده قد يراد بهما المصاحب لوجدان الصوره- و قد يراد بهما المصاحب لفقدانها، س ره

قابل قابل آخر إلی لا نهایه لکان أجزاء الماهیه الواحده غیر متناهیه و ذلک(۱) محال و أما بیان تناهی المواد بالمعنی الثانی فلأن ماده الهوائیه إذا أمکن أن یقبل صوره المائیه فماده الماء أیضا یصح أن یقبل الصوره الهوائیه فإذا یصح انقلاب کل منهما إلی الأخری و إذا کان کذلک فلیس أحد النوعین أولی بأن یکون ماده الأخری من الآخر بأن یکون ماده الأولی بل لیس(۲) و لا واحد منهما مقدما علی الآخر فی النوعیه بل یجوز أن یکون شخص من المائیه تقدم بشخصیته علی شخص آخر من الهواء و نحن لا نمنع من أن یکون لکل ماده ماده أخری بهذا المعنی لا إلی السابقه فلو لم تکن للصوره نهایه أی یکون کل شخص فهو إنما یتولد من شخص آخر قبله لأن هذه الأشخاص کأشخاص الحرکه القطعیه التی لا اجتماع فیها و لا امتناع فی عدم انقطاعها(۳) و أما تناهی العلل الصوریه فهو جهتین أحدهما أن الصوره الأخیره تکون عله للصوره- نهایه لم تکن للعلل نهایه و ثانیهما أن الصور أجزاء الماهیه و یستحیل أن تکون الماهیه واحده أجزاء غیر متناهیه.

هدایه:

اعلم أن الماده أی الذی(۴) یحصل فیه إمکان وجود الشی ء علی قسمین لأن الحامل للإمکان إذا حدثت فیه صفه فحدوثها

۱- لا یقال هذا مصادره إذ لیس الکلام إلا فی محالیه عدم تناهی أجزاء الماهیه أعنی الماده و الصوره فکأنکم قلتم لو کانت أجزاء الماهیه غیر متناهیه کانت أجزاء الماهیه غیر متناهیه لأنا نقول لا مصادره لأن الماده و الصوره من الأجزاء الخارجیه و المراد بالأجزاء فی التالی الأجزاء العقلیه و محالیه عدم تناهیها مفروغ عنها لاستلزامه عدم تعقل الماهیه و عدم کون التعاریف حدودا تامه و عدم تحقق الجنس العالی و غیر ذلک، س ره

۲- بل لیس و لا واحد منهما محتاجا إلی الماده بمعنی الحامله للقوه لأن کلیات العناصر إبداعیات إنما المحتاج أشخاصها الزمانیه و لا محذور فی عدم تناهی المواد هنا لأنه تعاقبی، س ره

۳- هذا إنما یثبت استحاله التسلسل من جهه التصاعد من الناقصه إلی الکامله و هکذا إلا من جهه التنازل من الکامله إلی ما تقدمت علیها من الناقصه کما بینه فی التبصره السابقه، ط مده

۴- أی المحل الذی یحصل فیه قد أشار قدس سره بالتفسیر إلی أن هذا التقسیم للماده بمعنی الحامله للقوه المقدمه بالزمان لا الحامله للصوره المقدمه بالطبع لئلا ینتقض قوله- فإن لم یوجب إلخ بالهیولی الأولی لأن حصول الصوره فیها لا یوجب زوال شی ء عنها مع أن الحاصل فیها صوره مقدمه و أیضا خرجت بالحدوث بطلان الهیولی المجرده، س ره

إمـا أن يكون موجبـا لزوال شـی ء کـان ثابتا من قبل أو لا فإن لم يوجب له(۱) لم يكن هـذا الحـادث صوره مقومه لأنها لو كان صوره مقومه لكان الحامل قبل حدوثها- محتاجا إلى صوره أخرى مقومه ثم تلك الصوره إما أن يبقى مع هذه الصوره الحادثه- أو لا يبقى فـإن بقيت فالحامل متقوم بتلك الصوره فلا حاجه له إلى هـذه الحادثه فيكون هـذه عرضا لا صوره و أما(۲) إن كان حدوث هذه الصفه موجبا لزوال الصوره المتقدمه المقومه كان حدوثها موجبا لزوال شی ء و قد فرضنا أنه ليس كذلك فثبت أن كـل صـفه يحـدث فی محل و لا يكون مزيله وصف عنه فهی من باب الأعراض لا الصور- و قـد علم أن صـفات الشـی ء إن لم يكن بالقسر و لا بالعرض فهی بالطبع فيكون هناك صوره مقومه للمحل مقتضيه لذلك العرض فهی كمال أول و ذلك العرض كمـال ثـان- و الصور بطباعهـا متجهه إلى تحصـيل كمالاتهـا من الأعراض اللهم إلا لمانع أو عـدم شـرط أما الأول فكالأعراض المزيله و أما الثانی كعـدم نشو البـذور عند فقدان ضوء الشـمس ثم إذا حصـلت تلك الكمالات فمن المسـتحيل أن ينقلب الأمر حتى يتوجه من تلك الكمالات مره أخرى إلى طرف النقصان لأن الطبيعه الواحده لا تقتضی توجها إلى شی ء و صرفا عنه فثبت بالبرهان أن كل صـفه تحدث فی المحل من غير أن يكون حدوثها مزيلا لشی ء عن ذلك المحل فإنه بطبعه متحرک إليها و أنه يستحيل عليه بعد وصوله إليها أن يتحرک عنها مثاله أن الصبی يتحرک إلى الرجوليه و بعد

۱- هـذا لا يتم فی الاسـتكمالات الطوليه التی ليست بـالخلع و اللبس بـل فيهـا للمـاده لبس ثم لبس لأن الصوره النوعيه النباتيه و الحيـوانيه مثلا جوهر مقوم للمـاده و ليست عرضـا- و الجواب على التحقيق أنه ليس هو هنـا صوره متعـدده كمـا ذكره فی سـفر النفس بل صوره واحده مشتده متوجهه من النقص إلى الكمال، س ره

۲- هذا بمنزله قوله و إن لم تبق، س ره

صيرورته رجلا يستحيل أن ينتقل إلى المنويه.

عقد و حل:

قد أورد فى الشفاء هاهنا إشكالا و هو أن النفس الخاليه عن جميع الاعتقادات قد يعتقد فى بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا فقد انتقض قولكم إن كل صفه حصلت فى محل بحيث لا يكون حصولها سببا لزوال أمر فحصولها استكمال.

أقول بل حصول الاعتقاد(۱) الخطإ نوع استكمال لبعض النفوس الساذجه- لكونه صفه وجوديه و الوجود خير من العدم و إنما شريته لأجل بطلان الاستعداد للكمال الذى يختص بالقوه العاقله كالكيفيه السميه فإنها كمال للعنصر و آفه للصوره الحيوانيه بل كل صفه من الصفات المذمومه كالظلم و الحرص و غيرهما كمال لبعض القوى النفسانيه و إنما يوجب نقصانا للقوه العاليه [الغاليه] عليها و هى العقليه فالجهل المركب لكونه صوره عقليه و صفه وجوديه هى كمال للعقل الهيولانى المصحوب للهيئه النفسانيه التخيليه و الذى لا كماليه فيه أصلا هو الجهل البسيط و هو ليس بصفه بل عدم صفه و أما القسم الآخر و هو أن يكون حدوث الصفه فى المحل موجبا لزوال شى ء عنه فذلك الشى ء قد يكون صوره مقومه كالهوائيه إذا حدثت يوجب زوال المائيه عن المحل و قد يكون كيفيه كما أن حدوث السواد يوجب زوال البياض و قد يكون كميه و شكلا و الكل واضح و بالجمله فمن(۲) حكم بصحه الانعكاس فى هذا القسم لأن الماده إذا انقلبت من المائيه إلى الهوائيه صح انقلابها

۱- أى الخطأ من حيث إنه صوره ذهنيه و حاله نفسانيه للنفس كمال لها و إن كان من حيث عدم انطباقه على الخارج ليس بكمال فهو فى نفسه كمال و كونه نقصا أمر قياسى و هذا جار فى الصفات المذمومه و ما يجرى مجراها و المسأله من فروع أن وجود الشر قياسى و ليس شى ء من الشر بوجوده النفسى شرا و سيجى ء بيانه، ط مده

۲- هذا على حذف المضاف أى حكمه إنما هو فى هذا القسم فكلمه فى مع مدخولها ظرف مستقر خبر للمبتدإ، س ره

بالعکس مره أخری بخلاف القسم الأول لأن ماهیه الشی ء لا تنقلب و لا تتبدل- فخرج مما بیناه أن کل ما کان من القسم الأول فإن الانقلاب فیه ممتنع و کل ما کان من القسم الثانی فإن الانقلاب فیه واجب و لقائل أن یقول هذا الحصر باطل فإن تکون الکائنات من العناصر لیس من القسم الأول لأن هذا القسم یمتنع انعکاسه و هاهنا یجوز الانعکاس لأن العناصر کما تصیر حیوانا و نباتا فهما أیضا یصیران عناصر و لیس أیضا من القسم الثانی فإن من شأن هذا القسم أن یکون الطاری مزیلا لوصف موجود و هذا(۱) لیس کذلک إذ لیس حدوثها سببا لزوال وصف یضادها.

فالجواب أن العنصر المفرد غیر مستعد لقبول الصوره الحیوانیه مثلا بل لا یحصل ذلک الاستعداد إلا عند حدوث کیفیه مزاجیه و هی مزیله للکیفیات الصرفه القویه فیکون نسبه المزاجیه إلی الصرفه من قبیل القسم الذی یکون بالاستحاله- فلا جرم یصح فیه الانعکاس و إذا حصل المزاج کان قبول الصوره الحیوانیه استکمالا لذلک المزاج و هو مثل الصبی إذا صار رجلا- فلا- جرم یتحرک إلیه بالطبع و لا یتحرک عنه البته فإن الحیوانیه لا تتحرک قط حتی یصیر مجرد مزاج کما لا یتحرک الرجل- حتی یصیر صبیا و جنینا فإذن قد حصل فی تکون الحیوان مجموع القسمین المذکورین- فلا یکون خارجا عنهما قسمه ثانیه للماده أن الحامل للصوره إما أن یکون حاملا- لها بوحدانیته أو بمشارکه غیره فالذی لا- یکون بمشارکه الغیر هو مثل الهیولی الحامله للصوره الجسمانیه و الذی یکون بمشارکه آخر فیکون لا محاله لتلک الأشیاء اجتماع و ترکیب فإما أن یکون ذلک الترکیب مع الاستحاله أو لا معها و الذی بد فیه من الاستحاله فقد ینتهی إلی الغایه باستحاله واحده و قد ینتهی إلی الغایات باستحالات کثیره و أما الذی لا یعتبر فیه الاستحاله کحصول هیئه

۱- لأن صوره العناصر باقیه فی المرکبات، س ره

القياس من اجتماع المقـدمات و حصول الهيئه العـدديه من اجتماع الوحـدات ثم قد تكون تلك الآحاد محصوره كهذه الأمثله و قد لا تكون محصوره كالعسكر.

حكمه مشرقيه:

أقول من أمعن فى النظر يعلم أن كـل ماده لا يقع فيه استحاله- عنـد حـدوث صـفه لها فليست لها طبيعه محصله و أن كل ما لها طبيعه محصـله لا يصـير ماده لشى ء آخر إلا بعد زوال طبيعته و يعلم من ذلک أن العناصر لا بد و أن يزول صورتها بالقاصر حتى يصـير ماده لصوره أخرى معدنيه أو نباتيه أو حيوانيه إذ الشـى ء(۱) لاـ يتحرک إلى مـا يباينه بالطبع و يخالفه إلا ما يتعلق بمجرد الكمـال و النقص و القوه و الضـعف فلاـ يتحرک إلاـ إلى مـا يكمله و يقويه فـإن النـاريه تضـاد الصوره الحيوانيه لأن الناريه مما يحرقها و يفسدها و كذا المائيه إذا استولت تغرقها و تهلكها و هكذا باقى العناصر فلم يتحرک شى ء منها و لا كلها إلى الحيوانيه بـل المـاده المخلاـه عنهـا بيـد القوه الفـاعله المحركه إياهـا نحو الكمـال و تلـک القوه لا محاله جوهريه ليست كما ظن أنها هى الكيفيه المزاجيه على ما يظهر من عباره الشـفاء و غيره- إذ العرض لا يفعل فعلا جوهريا و لا يحرک الماده إلى جهه الأعلى نحو الأعداد أو على نحو الآليه- و كلامنا فى المحرک الفاعلى و أيضا وجود العرض تابع لوجود أمر جوهرى صورى فصور العناصـر أحق بأن يفعل فعلا أو تحريكا من كيفياتها لأنها بمنزله الإله كما عرفت فى المثل- و نحن قد أبطلنا كون تلك الصور أو بعضـها أمرا محركا للماده إلى الحيوانيه فثبت أن ماده فى العناصر صوره من جنسها(۲) لا من نوعها يتحرک إلى جانب الكمال الحيوانى

۱- هـذا حق لو فرض حركه العنصـر الواحـد البسـيط إلى مـا يباينه و أما لو فرض تركبه مع غيره المباين له فعلا على نحو تنكسـر سوره فعل كل واحد منهما بحيث خرج عن الإطلاق- و حدثت كيفيه مزاجيه متوسطه لا تباين ما تحرک إليه المجموع كما عليه الحال فى الأنواع المركبه عندهم فما ذكره ممنوع و هو ظاهر، ط مده

۲- كمـا أنهم يقولون إن فى الممتزج بعـد التفاعل كيفيه متوسـطه متشابهه هى بالنسـبه إلى الحراره الصـرفه بروده و بالنسبه إلى البروده الصـرفه حراره و هكـذا فى الرطوبه و اليبوسه كـذلک نحن نقول إن فى هـذا الممتزج وراء صور العناصـر الصـرفه صوره جوهريه متوسطه بين الصور الصرفه هى أرض بالنسبه إلى الماء الصرف و ماء بالنسبه إلى الأرض الصرفه و هكذا فى الباقى فكما أن الأرض الصـرفه أرض كذلک هذه الصوره المتوسطه درجه من الأرض و التفاوت بينهما بالشده و الضعف و كذلک هى ماء و هـواء و نـار و لـذلک اسـتنبط منه الحركه الجـوهريه و هى الاشـتداد و التضـعف فى الجوهر و بهـذا التحقيق يمكن التوفيق بين القول ببقاء صور العناصر و القول بخلعها فإن درجاتها بالصرافه و بنعت الكثره غير باقيه و درجاتها المتوسطه بنعت الوحده باقيه و لهذه المذكورات كان هذه الحكمه من الحكم المشرقيه، س ره

بعد طی المعدنیه و النباتیه إذ الطبیعه لا یتخطی إلی مرتبه من الکمال إلا و یتخطی قبل ذلک إلی ما دونها من المراتب فمن هاهنا یظهر أن الحرکه واقعه فی مقوله الجوهر و أن الأشیاء متوجهه إلی جانب الملکوت الأعلی بطبائعها إذا لم یعقها عائق- و سیأتی زیاده انکشاف لما یتعلق بهذا المقصد فی مباحث الغایه إن شاء الله تعالی

فصل (۶) فی أن البسیط هل یجوز أن یکون قابلا و فاعلا

المشهور من الحکماء امتناعه مطلقا

فی شی ء واحد من حیث هو واحد و احترز بقید وحده الحیثیه عن مثل النار تفعل الحراره بصورتها و یقبلها بمادتها هکذا قیل و فیه ما سیأتی و المتأخرون علی جوازه مطلقا.

و التحقیق أن القبول إن کان بمعنی الانفعال و التأثر فالشی ء لا یتأثر عن نفسه

و کذا إذا کان المقبول صفه کمالیه للقابل فالشی ء لا یستکمل بنفسه و أما إذا کان(۱) بمجرد الاتصاف بصفه غیر کمالیه تکون مرتبتها بعد تمام مرتبه الذات الموصوفه فیجوز کون الشی ء مقتضیا لما یلزم ذاته و لا ینفک عنه کلوازم الماهیات

۱- بأن یکون الفاعل متصفا بذلک الفعل کالزوجیه للأربعه حتی یصدق الفاعلیه و الموصوفیه- فخرج الفعل الذی لا یتصف الفاعل به کالعقل للواجب تعالی و خرجت الصفه التی لیست فعله- کصفات الواجب تعالی الحقیقیه فلیس کل اتصاف قبولا بل بعضا کالصور المرتسمه عند المشاءین و لهذا قال و کذا إذا کان المقبول صفه إلخ فإطلاق لفظ المقبول و القابل بمجرد المفهوم و یعتبر فی القبول بمعنی الانفعال أن لا یکون الفعل ناشئا من ذات الفاعل و لا یکون لازما لذاته بل یعطیه العله الخارجه و هو یقبله بمدخلیه الماده و ذلک کقبول الماء الحراره لا کقبول النار الحراره، س ره

سیما البسیطه ففی الجمیع ما عنها و ما فیها معنی واحد أی جهه الفاعلیه و القابلیه فیها کما صرخ الشیخ فی مواضع من التعلیقات من أن فی البسیط عنه و فیه شی ء واحد و هذا لا- یختص بالبسیط بل المرکب أیضا یجوز أن یکون له طبیعه یلزمها شی ء لا یلحقها علی سبیل الانفعال و الاستکمال و لعل الشیخ إنما أورد ذکر البسیط- لیظهر کونهما لا یوجبان اختلاف الحیثیه و الحق أن لوازم الوجودات أیضا کلوازم الماهیات فی أن فاعلها و قابلها شی ء واحد من جهه واحده کالنار و الحراره و الماء للرطوبه و الأرض للکثافه و کذا حکم المرکبات فی خواصها و لوازمها الذاتیه و إنما الحاجه فیها للماده لأجل حدوث الصفات أو زیاده الکمالات فالنار و إن احتاجت إلی الماده فی حقیقتها و صورتها لکن لا یحتاج إلیها فی کونها حاره بأن یتخلل الماده بین کونها نارا و بین کونها حاره کما لا یتخلل الفاعل أیضا بینها و بین لازمها فلو فرض وجودها من غیر فاعل و قابل لکانت حاره أیضا

و الذی وقع التمسک به فی امتناع کون الواحد قابلا و فاعلا حجتان-

إحداهما أن القبول و الفعل أثران

(۱) فلا یصدران عن واحد.

و اعترض علیه الإمام الرازی بأنا بینا أن المؤثریه و المتأثریه لیستا وصفین وجودیین حتی یفتقر إلی عله و لئن سلمنا فلا نسلم أن الواحد یستحیل عنه صدور أثرین- أقول و کلا- البحثین مدفوع أما الأول فالبداهه حاکمه بأن الإفاده و الاستفاده صفتان وجودیتان و المنازع مکابر و الذی استدل به علی اعتباریتهما هو أن التأثیر

۱- عد الفعل و القبول جمیعا أثرین صادرین عن الفاعل و القابل یستلزم رجوع القبول إلی الفعل و کون العله القابلیه من أقسام العله الفاعلیه و هو یناقض الأصول المتقدمه الثابته بالبرهان و لئن أرید بالأثر و الصدور مجرد لحوق معنی لذات مثلا لیعم بذلک الفعل و القبول جمیعا لم تشمله قاعده امتناع صدور الکثیر عن الواحد فإن البرهان إنما قام هناک علی استحاله- صدور الأفعال الکثیره عن الفاعل الواحد بالمعنی المصطلح فی الفاعل و الفعل و الصدور دون المعنی الأعم المجازی، ط مده

لو كـان وجوديا لاحتاج إلى تأثير آخر بينه و بين فاعله و حله كما بيناه(۱) فى مسأله الوجود و الوحده و ما يجرى مجراهما و أما الثانى فلما سيأتى فى تحقيق مسأله الصدور عن الواحد.

و اعترض أيضا بالنقض بأنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يكون الواحد قابلا لشـى ء و فاعلا لشـى ء آخر أيضا فإن أزيل باختلاف الجهه بـأن الفـاعليه لـذاته و القابليه باعتبار تأثره(۲) عمـا يوجـد المعلول قلنا فليكن حال القابليه و الفاعليه للشـى ء الواحـد أيضـا كذلك.

فإن قيل الشى ء لا يتأثر عن نفسه.

قلنا هذا أول المسأله و لم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه.

فإن قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهه.

قلنا فيكون لغوا إذ لا اتحاد جهه أصلا لأن المفهومات(۳) كلها متخالفه المعنى انتهى.

۱- يعنى كما أن الوجود موجود بـذاته و الوحده واحده بذاتها و كذلك التأثير تأثير بذاته بلا تأثير آخر أقول إذا كان التأثير أمرا وجوديـا عينيـا كـان أمرا ممكنا احتاج إلى المؤثر و تأثيره لا محاله كنفس المتأثر الأصل و لا يجـدى كون ماهيته عين التأثير كما هو مقتضـى كون التأثير تأثيرا بذاته و هذا كما يقال لو كان حدوث الحادث أمرا عينيا كان حادثا آخر و له حدوث آخر فلا ينفع فى الفرار عن ذلـك أن يقال الحـدوث حادث بـذاته لأنه إذا كان أمرا عينيا كان موجودا آخر و ضـميمه عينيه فليس بقـديم فهو حادث و إن كان ذاته و ماهيته الحدوث إذ له وجود زائد كما هو المفروض، س ره

۲- من باب وضع المظهر موضع المضمر عما يوجده و هذا من الإمام عجيب لأن التأثر نفس القابليه، س ره

۳- هـذا أعجب من سابقه لأن اختلاف نفس المفهومات المنتزعه لا يجـدى فى صـحه صدق تلك المفهومات إنما الجدوى فى اختلاف الحيثيات فى المنتزع منه لتكون مصـححه لصـدق تلك المفهومات فإذا قيل العاقليه و المعقوليه فى علم المجرد بذاته لا حـاجه فى صـدقهما إلى اختلاف حيثيه فيه و المحركيه و المتحركيه محتاجتـان إليه كـان المقصود اختلاف الحيثيه و عـدمه فى المتحيث و المنتزع منه قبل صدق المفهوم المنتزع مصححا لصدق و إلا فنفس مفهومى العاقليه و المعقوليه مختلفه و كذا إذا قيل مصحح صدق صفات المختلفه بحسب المفهوم على ذاته تعالى ذاته البسيطه و ما هو مصحح صدق مفهوم العلم هو بعينه مصحح صـدق مفهوم القـدره و الحياه و الإراده و غيرها و هو ذاته الواحـده الأحـديه الحقه لا يمكن أن يقال صدقها باعتبارات مختلفه و حيثيـات متكثره هى نفس تلـك المفاهيم لأن تلك الكثره فى المحمولات الصادقه لا فى الموضوع المصـدوق عليه و المصـحح للصدق و هذا واضح، س ره

أقول أما صحه كون الشی ء قابلا لشی ء و فاعلا لشی ء آخر فليس مما جوزه الحكماء فی البسيط حتی يرد به نقضا عليهم إذ ماده النقض غير متحققه فإن الذی يتوهم نقضا علی القاعده هو كون العقل متوسطا بين الواجب و سائر الممكنات بأن قبل منه و فعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا بقابليته للوجود أو تأثر المحل به فلا قابليه و لا مقبوليه و لا تأثر هاهنا كما مر فی مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهيه به و قابليتها له فی الواقع نعم ربما يحلل الذهن الموجود الممكن إلی ماهيه و وجود فيحكم بأن الماهيه قابله للوجود علی الوجه الذی مر ذكره من أخذ الماهيه أولا مجرده عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحوق الوجود بها- فعند التجريد لها(۱) عن الوجود كيف يكون فاعلا لشی ء فظهر أن القابليه- إذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثره ذهنيه لا غير و إذا كانت خارجيه كانت الكثره خارجيه بين القابل و المقبول لكن القبول إذا لم يكن بمعنی الانفعال التأثری جاز- أن يكون عين الفعل و أما النقض بمعالجه النفس ذاتها فغير وارد إذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقليه و المعقوليه بل تعدد الاعتبارين المتكثرين للذات الموصوفه بهما فالنفس بما لها من ملكه العلاج و صوره المعالجه مبدأ فاعلی و بما لها من القوه الاستعداديه البدنيه مبدأ قابلی.

الحجه الثانيه أن نسبه القابل إلی مقبوله بالإمكان

(۲) و نسبه الفاعل إلی

۱- و لو سلم فحينئذ لا يكون بسيطا ففاعليته لوجوده و قابليته لماهيته، س ره

۲- الأولی تبديل الوجوب و الإمكان فعلا و قوه و هما يلازمان الوجدان و الفقدان و سوق البرهان هكذا أن نسبه القابل إلی مقبوله بالقوه و هی تستلزم فقدان القابل لمقبوله فی نفسه و نسبه الفاعل إلی فعله بالفعل المستلزم لوجدانه حقيقه فعله و كمال وجوده و لو اتحد الفاعل و القابل لكان الشی ء فی نفسه واجدا لأثره فاقدا له بعينه و هو محال و إنما قلنا إن الأولی هو التبديل لأن نسبه الوجوب إنما يتحقق بين الشی ء و عله التامه و أما الفاعل الذی هو إحدی العلل الأربع فلا نسلم كون نسبه الفعل إليه وحده بالوجوب اللهم إلا فی المعلولات التی ليس لها من العلل إلا الفاعل كالمعلول المجرد الذی يكفی فی صدوره إمكانه الذاتی و لا يحتاج من العله إلی أزيد من الفاعل الذی هو بعينه غايته، ط مده

فعله بالوجوب لأن الفاعل التام للشى ء من حيث هو فاعل يستلزمه بل يستصحه [يستصحبه] و يمكن حصوله فيه فلو كان شى ء واحد قابلا و فاعلا لشى ء لكان نسبته إلى ذلك الشى ء ممكنه و واجبه و هما متنافيان و تنافى اللوازم مستلزم لتنافى الملزومين.

أقول و هذا أيضا إنما يجرى فى القوابل المستعده الحامله لإمكان المقبولات فإنها تباين القوى الفعاله هذا فى التركيب الخارجى و كذا يجرى فى الماهيات الحامله لإمكان الوجودات فإنها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود و الفعليه هذا فى التركيب الذهنى و أما اتصاف الأشياء بلوازم ماهياتها فليس هناك نسبه إمكانيه إلا بالمعنى العام للإمكان فعلى ما حققناه لا يرد نقض الحجه بلوازم الماهيات كما زعمه بعض كالإمام الرازى و صاحب المطارحات و كثير من المتأخرين- حيث جوزوا كون البسيط قابلا و فاعلا مستدلين على جوازه بل على وقوعه بأن الماهيات علل للوازمها و متصفا بها فالفاعل و القابل واحد إما أنها علل لتلك اللوازم- فإن الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه و ماهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم لوازم هذا خلف و إما أنها متصفه بها فلأن تلك اللوازم حاصله فيها لا غير فالإمكان(۱) حاصل فى ماهيات

۱- قد مر أن الإمكان لكونه سلبا ليس لازما مصطلحا فليس هنا فاعليه و منفعليه لأنه دون المجعوليه إلا أن يراد الإمكان بمعنى تساوى الطرفين، س ره

الممکنات و منها و الزوجیه حاصله من ماهیه الأربعه و فیها و تساوی الزوایا لقائمتین حاصل من ماهیه المثلث و فیها.

لا یقال هذه الماهیات مرکبه فلعل منشأ فاعلیتها بعض أجزائها و منشأ قابلیتها بعض آخر فلا یلزم ما ذکرتموه.

لأنا نقول أما أولا فلأن فی کل مرکب بسیطا و لکل واحد من بسائطه شی ء من اللوازم و أقلها أنه شی ء أو ممکن عام و أما ثانیا فلأن الحقیقه المرکبه- لها وحده طبیعیه مخصوصه و اللازم الذی یلزمه عند ذلک الاجتماع لیس عله لزومه أحد أجزاء ذلک المجموع و إلا کان حاصلا قبل ذلک الاجتماع و لیس القابل أیضا أحد أجزائه فإن السطح وحده لا یمکن أن یکون موصوفا بتساوی الزوایا لقائمتین- و لا الأضلاع الثلاثه بل القابل هو المجموع من حیث هو ذلک المجموع و الفاعل أیضا ذلک المجموع فکان الشی ء باعتبار واحد قابلا و فاعلا و هو المطلوب.

و یدل أیضا أن للباری عز اسمه صفات انتزاعیه(۱) کالواجبیه و الوحدانیه- و ما یجری مجراها عند الکل لأن ما لا یجوز کونه زائدا علیه هی من الصفات الکمالیه کالعلم و القدره و الإراده لا الانتزاعیات کمفهوم وجوب الوجود و مفهوم العالمیه و غیرهما فإذن ذاته بسیطه و مع بساطته فاعل و قابل لهذا الاعتبارات العقلیه.

و أیضا عقله للأشیاء عند المعلم الأول و أتباعه کالشیخین أبی نصر و أبی علی- و غیرهما صور مطابقه للأشیاء و الصور المطابقه للممکنات مخالفه لذاته تعالی و هی عندهم من لوازم ذاته تعالی و هی أیضا فی ذاته فالفاعل و القابل هناک واحد.

و من هاهنا وقع الاشتباه علی المتأخرین سیما الإمام الرازی فی تجویز کون الفاعل و القابل بأی معنی کان واحدا و لم یعرفوا کنه الأمرین فی القبیلین فوقعوا

۱- لا یخفی أنها إذا کانت اعتباریه عدمیه لا تحتاج إلی جعل و جاعل کما مر فی المؤثریه و المتأثریه، س ره

فی مغلطه عظیمه من جهه اشتراک الاسم فی استعمالات القوم فأغمضوا الأعین عن مقتضی البراهین حتی تورطوا فی مهلکه الزیغ فی صفات الله الحقیقیه و اعتقدوا زیادتها علی الذات المقدسه و أن ذاته بذاته من غیر عروض صفه لاحقه عاطله عن کمال الإلهیه و الواجبیه تعالی عن النقص علوا کبیرا و لم یعلموا أن برهان عینیه الصفات الحقیقیه الکمالیه و إثبات توحیده لیس سبیله هذا السبیل(۱) حتی لو لم یجز فی اللوازم لکان للقول بزیاده الصفات الکمالیه مساغا حاشی الجناب الإلهی عن ذلک.

و ربما یقال إیرادا علی البرهان المذکور المبتنی علی تعدد جهتی الإمکان و الوجوب إن معنی قابلیه الشی ء لأمر أنه لا یمتنع حصوله فیه بمعنی الإمکان العام و هو لا ینافی الوجوب.

و دفعه بأن معنی القابلیه و الاستعداد أنه لا یمتنع حصول الشی ء و لا عدم حصوله فی القابل و هو المعنی الخاص و لو فرضنا الإمکان العام فلیس تحقق معناه فی أحد نوعیه أعنی الوجوب بل یؤخذ معناه و مفهومه الأعم علی وجه لا یحتمل إلا الإمکان الخاص فینا فی تعین الوجوب الذی لا یحتمله و بالجمله فکون الماده الحامله لقوه وجود الشی ء و إمکانه غیر القوه الفاعله الموجبه له مما لا یلیق الخلاف فیه بین المحصلین- إذ کل من رجع إلی فطرته السلیمه عن غشاوه التقلید و عمی التعصب یحکم بأن الشی ء الواحد بما هو واحد لا یستفید الکمال عن نفسه

فصل (۷) فی أن التصورات قد یکون مبادی لحدوث الأشیاء

اشاره

إما إجمالا(۲) فقد علمت من مباحث القوی و تجدد الطبائع و غیر ذلک بالقوه

۱- أی لیس منحصرا فیه و إلا فهو من أشهر براهینهم علی العینیه کما ذکر فی المبدإ و المعاد و غیره، س ره

۲- إنما کان علتها المفارق دون القوی و الطبائع و النفوس بما هی نفوس لوجوه أحدها أنها یمکن أن تکون مبادی الحرکات أی فاعلا طبیعیا لا فاعلا لها مبدأ الوجود إذ لا یمکن أن یعطی الوجود إلا ما هو بریئ مما بالقوه. و ثانیها أنها متحرکات و المتحرک بما هو متحرک أمر بین صرافه القوه و محوضه الفعل و مثل هذا الأمر لا یکون فاعل الوجود. و ثالثها أن تأثیر القوی الجسمانیه بمشارکه الوضع لمادتها بالنسبه إلی ماده المنفصل- و الکلام فی إیجاد نفس المواد کما قال إن المؤثر فی وجود الأجسام إلخ و الوضع لا یتصور بالنسبه إلی المعدوم و إلی الهیولی بخلاف المفارق فی جمیع ذلک، س ره

القريبه من الفعل أن المؤثر فی وجود الأجسام و طبائعها يجب أن لا يكون أمرا مفتقرا فی قوامه إلی الماده و كل ما لا يدخل الماده فی قوامه فهو لا محاله صوره غير ماديه فثبت أن مبادی الكائنات أمور صوريه بل(۱) تصوريه.

و أما تفصيلا فنقول من شأن النفوس أن يحدث من تصوراتها القويه الجازمه أمور فی البدن من غير فعل و انفعال جسمانی فيحدث حراره لا عن حار و بروده لا عن بارد

و الذی يدل عليه أمور

الأول أن القوه المحركه التی فی الإنسان بل فی الحيوان صالحه للضدين

فيستحيل أن يصدر عنها أحدهما إلا لمرجح و ذلك المرجح(۲) ليس إلا تصوره- لكون ذلك الفعل لذيذا أو نافعا فالمؤثر فی ذلك الترجيح هو ذلك التصور و اقتضاؤه لذلك الترجيح إن توقف علی آله جسمانيه توقف تأثير ذلك التصور فی تلك الآله الجسمانيه علی آله جسمانيه أخری و لزم التسلسل و ذلك محال فإذا تأثير تصورات النفوس فی الأجسام لا يتوقف علی توسط الآلات الجسمانيه فثبت ما ادعيناه.

الثانی سيجی ء فی مباحث الفلكيات أن مبادی حركاتها هی تصوراتها

و أشواقها-

الثالث أنا نشاهد من نفوسنا أنا إذا أردنا الكتابه و عزمنا فعلنا عند عدم المانع

و مبدأ الإراده هو التصور(۳) و إذا تصورنا أمرا ملذا مفرحا نرجو حصوله

۱- أی علميه و هذا ثبت بانضمام أن كل مجرد عقل و عاقل و معقول، س ره

۲- المراد التصور المطلق لا الساذج لأن المرجح هو التصديق بغايه الفعل، س ره

۳- لا فرق بينه و بين الأول فإن ترجيح الفعل إرادته و إرادته ترجيحه إلا أن يقال المنظور فی الثانی مبدئيه التصور للإراده و هی الشوق المؤكد و فی الأول مبدئيه التصور لأحد الضدين يعنی ترجيح الفعل علی الترك و لا يقدح تخلل الشوق و العزم هاهنا إذ المقصود عدم تخلل الآله الجسمانيه كما قال لا يتوقف علی توسط الآلات الجسمانيه، س ره

احمر الوجه و تهیجت الأعضاء و إذا تصورنا أمرا مخوفا نظن وقوعه اصفر لون الوجه و اضطرب البدن و إن لم یکن ذلک المرجو أو المخوف داخلین فی الوجود و کذا نشاهد(۱) من کون الإنسان متمکنا من العد و علی جذع یلقی علی الطریق ثم إذا کان موضوعا فی الجسر و تحته هاویه لم یجترئ أن یمشی علیه إلا بالهوینا لأنه یتخیل فی نفسه صوره السقوط تخیلا قویا فتطیع قوته المحرکه لذلک التصور بحسب غریزتها من الطاعه و الانقیاد للتصورات و من هذا القبیل الاحتلام فی النوم.

الرابع أن المریض إذا استحکم توهمه للصحه فإنه ربما یصح

و إذا استحکم توهم الصحیح للمرض فإنه یمرض و نفس صاحب العین العانیه تؤثر من غیر آله جسمانیه و یحکی من حذاق الأطباء المعالجه بأمور نفسانیه تصوریه کما یحکی أن بعض الملوک أصابه فالج شدید و علم الطبیب أن العلاج الجسمانی لا ینجع فیه و ترصد للخلوه حتی وجدها ثم أقبل علی الملک بالشتم و الفحش و الکلمات الرکیکه حتی اضطرب الملک اضطرابا شدیدا فثارت حرارته الغریزیه فیه و اشتعلت فقویت علی دفع الماده و ما کان لها سبب سوی التصورات النفسانیه فإذا ثبت هذا الأصل فیسهل علیک التصدیق للنبوات فلا یستبعد أن یبلغ النفس إلی مبلغ فی الشرف و القوه إلی حیث تبرئ المرضی و تمرض الأشرار و تقلب عنصرا إلی عنصر آخر حتی یجعل غیر النار نارا و یحدث بدعائه أمطار و خصب تاره أو زلزله و خسف تاره و ستعلم أن الماده للعناصر مشترکه فهی قابله لجمیع الصور و نسبه النفوس الجزئیه الضعیفه- إلی مواد أبدانها کنسبه النفوس القویه الکلیه إلی مواد أخری کما یصیر تصورات

۱- فیه مناقشه سنشیر إلیها فی الکلام علی أقسام الفاعل السته إن شاء الله، ط مد

هـذه مبـادی الأـمور الجزئیه فجـاز أن تکون تصورات تلـک النفوس مبـادی الأمور العظیمه- و إن کان نادرا أو غریبا و من هـذا القبیل الطلسمات و النیرنجات کما قال الشیخ إن للقوی العالیه الفعاله و القوی السافله المنفعله اجتماعات علی غرائب و مما یتعلق بهـذا المبحث أن الرأی الکلی لاـ یکون منشأ لحصول أفعـال جزئیه و ذلک لأن الکلی مشترک بین جزئیاته متساوی النسبه إلی کـل واحـد واحـد من المنـدرجات فیه فلمـا کـان سـببا لوقوع واحـد منها مع أن نسـبته إلیه کنسـبته إلی غیره لزم من ذلک وقوع الممکن- بلا سبب و هو محال.

عقده و حل:

لقائل أن یقول کل ما دخل أو یدخل فی الوجود فهو جزئی- و له ماهیه کلیه

فلا بد أن یکون سـبب الوقوع لجزئی من جزئیاتها إراده جزئیه لکن الباری سـبحانه علمه کلی و إرادته(۱) کلیه عند الحکماء مع اتفـاقهم علی أنهمـا مبـدءان لوجود الممکنـات و بعبـاره أخری الحکماء جعلوا تصورات المبادی المفارقه عللا لتکون الأجسام و الأـعراض فی عـالمی الإبـداع و التکـوین و تلـک التصورات کلیه و هـذه الأشـیاء جزئیـات فمـا هو المتصور عنـد الأوائـل ممتنع الحصول هاهنا و ما هو الحاصل هاهنا غیر متصورهم فبطل قول الفلاسفه.

و حله أن الجزئی علی ضربین

أحـدهما أن یکون له أمثـال فی الوجود و لنوعه أفراد منتشـره و الثـانی أن لاـ مثـل له فی الوجود و أن فرضه العقل فما یکون من قبیـل الأول فلا تخصـص لواحـد منها فی الوجود إلا بأحوال خارجه عن ماهیاتها و لازم ماهیاتها و العقل(۲) لا یمکن أن یدرکه إلا بآله جسمانیه فالإراده الکلیه لا تنال

۱- إن کـان المراد بـالکلیه معناهـا المشهـور کمـا هو ظـاهر کلامهم فالأمر واضـح و إن کان المراد بها السعه و الإحاطه کما هو تأویـل کلاـمهم و هـو مراد المصـنف قـدس سره فمنـاط الإشـکال اسـتواء نسـبتهما إلی جمیع المعلومـات و المرادات الجزئیه و أجلیتهما من التعلق بمحدود، س ره

۲- أی العقل الجزئی أو العقل مطلقا بناء علی مـذهب المشاءین المنکرین للعلم الحضوری- من المجرد بالجزئیات مما سواه، س ره

واحدا منها دون غیره و ما یکون من قبیل الثانی فیمکن أن یکون تخصص الواحد- من الأفراد الفرضیه بالوجود لأمر لازم الماهیه(۱) فللعقل أن یدرکه و للإراده الکلیه أن یناله لأن تخصصه بالتشخص لیس بأحوال خارجه عن ذاته و لیست لذاته أمثال لا اختلاف بینها بالذاتیات و لا بما هو من قبل الطبیعه.

فنقول الفیض الکلی(۲) و الإراده الکلیه و العنایه الأزلیه عامه لجمیع الموجودات المبدعه و الکائنه إلا أنها قد یتخصص بعضها بالوجود قبل بعض أو دون بعض ذاتا أو زمانا بأسباب ذاتیه أو عرضیه فالذاتیه کالوسائط العقلیه و العرضیه کالمعدات تخصص القوابل کما أن إراده الذاهب إلی الحج سبب للخطوات و سبب لکل خطوه معینه بشرط حصول الخطوه المتقدمه التی وصلت إلی ذلک الحد من المسافه و قد عرفت أن العلل المؤثره إنما یتخصص تأثیرها بواسطه علل معده مقربه للعلل المؤثره إلی معلولها بعد ما لم تکن قریبه و إن ذلک بسبب أن قبل کل حادث حادثا هذا إذا کانت أو أمکنت للماهیه أشخاص کثیره و أما إذا لم یمکن لها إلا واحد فیصیر الإراده الکلیه سببا لوجود الشخص الجزئی لأن إمکانه الذاتی کاف فی قبوله الوجود بخلاف واحد من أفراد نوع فلا یکفی إمکان نوعها لإمکان الشخص بل لا بد من حدوث إمکان زائد علی إمکان النوع فی مواد شخصیته

فصل (۸) فی أن العله هل هی أقوی من معلولها

اشاره

۱- و هو مجرد إمکانه الذاتی لأنه و إن کان جزئیا بمعنی ممتنع الصدق علی الکثره إلا أنه جزئی مجرد عن المواد و الأزمنه و الأمکنه و تخصص الاستعداد فللعلم و الإراده القدیمین أن ینالاه، س ره

۲- الحاصل أن الإراده القدیمه تتعلق بالمبدع و لا إشکال و کذا تتعلق بالمخترع و لا إشکال و بالکائن الحادث فلا إشکال أیضا کما سیأتی أن عله کل حادث مجموع أصل قدیم و شرط حادث، س ره

البداهه حاكمه بأن العله المؤثره هى أقوى لذاتها من معلولها

فيما يقع به العليه و فى غيرها لا يمكن الجزم بـذلك ابتـداء و الشيـخ الرئيس قـد فصل القول فى هذه المسأله بأن المعلول إما أن يحتاج إلى العله لذاته و طبيعته أو بشخصـيته و هويته- و الأول يقتضى أن تكون العله مخالفه له فى الماهيه و إلا لزم عليه الشى ء لنفسه و أمـا الثـانى ككون هـذه النـار معلوله لتلك النار و الابن معلولا للأب فلا يجوز أن يكون أقوى من العله فى تلك الطبيعه لأن تلك الزياده معلوله و لا سـبب لها و ليست حاصله للفاعل حتى يقتضيها و لا يمكن أن يسند إلى زياده استعداد ماديه له لأن المـاده باسـتعدادها قـابله لا ـ فـاعله أو مقتضـيه و أما أنه هل يكون مساويا للعله فنقول ذلك التساوى إما أن يعتبر فى حقيقتهما أو وجوديهمـا فعلى الأـول إمـا أن يتسـاوى مادتاهمـا أم لا ـ فـإن لم تتساويا فإما أن تتساويا فى قبول ذلك الأثر أو تختلفا فالأول(۱) كالحـال فى اتبـاع سـطح النـار لسـطح فلـك القمر فى الحركه و أمـا الثـانى فمثـل الضوء الحاصل من الشـمس فى القمر(۲) فإن الضوءين مختلفـان بـالقوه و الضـعف و من جعـل هـذا القـدر من الاختلاف مؤثرا فى اختلاف الماهيه جعلهما نوعين و من جعل ذلك اختلافا فى العوارض جعلهما من نوع واحـد و أما إذا كانت المادتان متساويتين- فلا يخلو إما أن تكون ماده المنفعل خاليه عما يعاوق ذلك الأثر أو يكون فيها ما يعاوقه الأول هو الاستعداد التام و هو على ثلاثه أقسام فإنه إما أن يكون فى الماده ما يعين على ذلك الأثر و يبقى معه مثل تبريد الماء فإن فيه قوه تعين على هذا الأثر

۱- أى متسـاوى المـادتين فى قبول الأـثر كحـال الاتبـاع المـذكور فهاهنـا العله و المعلول- و همـا الحركتـان متساويتـا الحقيقه و المادتـان أى الموضوعـان و همـا سـطح الفلـك و سـطح النار غير متساويتين و لكنهما متساويتان فى قبول الحركه سرعه و بطءا بدلاله الطلوع و الغروب فى ذوات الأذناب و نظائرها من الكواكب، س ره

۲- اختلاـف الموضوعين هنا مع كون الشـمس و القمر كليهما فلكيين باعتبار اختلافهما النوعى و انحصار نوع كل فلك و فلكى فى شخصه، س ره

و إما أن يكون فيها ما يعاوق الأثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الأثر كالشعر إذا شاب عن سواد و إما أن لا يكون فيها معاوق و لا معاون كالتفه فى قبول الطعوم ففى هذه الأقسام يجوز أن يشبه المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل النار يحيل الماء نارا و الملح يحيل العسل ملحا فإن الصور الجوهريه التى لهذه الأمور لا تكون متفاوته بالشده و الضعف كما هو المشهور و الماده قابله لآثار تلك الصور لكونها مماثله لماده الفاعل و لا معاوق و لا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها و أما إذا كان فى الماده ما يعاوق الأثر و هو الاستعداد الناقص كالماء فى قبوله للتسخن من النار لأن طبيعته مانعه عن قبول هذا الأثر فهاهنا المنفعل أضعف من الفاعل على كل حال لأن ماده المنفعل معاوق عن ذلك الأثر و ليس فى ماده الفاعل معاوق و الشى ء مع العائق لا يكون كالشى ء لا معه- و لهذا فغير النار إذا تسخن عن النار لا يكون سخونته كسخونتها.

و أما الإيراد بحال الفلزات المذابه بالنار

و المسبوكات يكون سخونتها أقوى- من سخونه النار حيث يحترق اليد بها بمجرد الملاقاه دون النار.

فالجواب بوجوه مذكوره فى الشفاء من كونها غليظه لزجه بطيئه ملاقاه اليد إياها عسره الزوال هى عن اليد و كون النار غير صرفه بل ممازجه لغيرها ذات سطوح كثيره غير متصله بل مختلطه بأجرام هوائيه و أرضيه كاسره إياها من حاق حرها- فالسخونه المحسوسه من الجواهر الذائبه أقوى من ما يحسن من النار و هذا كله إذا كان النظر إلى حقيقتى العله و المعلول المشتركتين فى الماهيه و أما إذا كان النظر إلى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهه التقدم و التأخر لأن العله مفيده و المعلول مستفيد الوجود فالنار الحاصله من نار أخرى و إن تساويا فى الناريه لكن المفيده أقدم من المستفيده لا فى كونها نارا بل فى أنها موجوده و كذا الأب يتقدم على الابن لا فى كونه إنسانا بل فى كونه موجودا و أما إذا كان المعلول لا يشارك العله فى الماهيه و لا فى الماده بل فى الوجود فالحق أن الوجود فى العله أقوى و أقدم و أغنى و أوجب لكن الشيخ ذكر أن التفاوت بين الوجودين لا يكون بالأشد و الأضعف و الأقوى و الأنقص لأن الوجود

من حيث هو وجود لا- يقبل ذلك بل الاختلاف بين العله و المعلول إنما يكون فى أمور ثلاثه التقدم و التأخر و الاستغناء و الحاجه و الوجوب و الإمكان أقول لعله أراد(۱) بالوجوب هاهنا نفس المعنى العام الذى يقال له الوجود الإثباتى الذى يحمل على الماهيات فى الذهن و يعرض للنسبه بينها و بينه كيفيه الوجود و الإمكان و الامتناع و لذلك قيد الوجود فى عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود و أما الوجود الحقيقى الذى يطرد العدم و ينافيه فلا- شبهه للقائلين به أنه مما يتفاوت فى الشده و الضعف و القوه كيف و الشيخ قد صرح فى كثير من مواضع كتبه بأن بعض الموجودات قويه الوجود و بعضها ضعيفه كالزمان و الحركه و أشباهها و أيضا الماهيه- قد تكون مشتركه بين الوجود الذهنى و الخارجى و التفاوت بينهما بالوجودين و لا شك أن الخارجى أقوى من الذهنى لأنه مبدأ الآثار المختصه دون الذهنى

فصل (۹) فى أنه كيف يصح قولهم بأن العله التامه للشى ء المركب يكون معه

فصل (۹) فى أنه كيف(۲) يصح قولهم بأن العله التامه للشى ء المركب يكون معه اعلم أنا قد بينا أن ماهيه الشى ء هى عين صورته و مبدأ فصله الأخير حتى لو وجدت

۱- أو لعله بنى ما ذكره على أن الشده و الضعف من خواص الكيف عند القوم و الوجود ليس بعرض و لا بجوهر لكن توجيه كلامه بما ذكره المصنف قدس سره أولى لتوصيفه الوجود بالقوه و الضعف و إن لم يكن فى تقييده الوجود بالحيثيه دلاله على ما أراده، س ره

۲- حتى أنكروا تقدم العله التامه على المعلول إذ من أجزائها الماده و الصوره اللتان هما مع المعلول بل عينه و الحاصل الاعتذار بأن العله الماديه و الصوريه معتبرتان فى ناحيه العله لا- المعلول فإن المعلول أمر وحدانى هو صورته التى هو بها ما هو فكيف يتحقق الماده و الصوره- بما هما شيئان فى المعلول حتى يقال هما فى العله عين ما فى المعلول فلا تقدم نعم المركب من الماده و الصوره لزم وجوده فى مرتبه وجود ذلك المعلول الوحدانى لجامعيته للكمالات السابقه بنحو أعلى فالركب كاللازم المتحقق بالعرض للملزوم بلا استيناف عله له سوى عله الملزوم فتلك العله مقدمه على ذلك المعلول الوحدانى و لا ماده و صوره بالذات فيه حتى يقال إن العله معه أو عينه لكونه نحو الوجود فبهذا التحقيق يتخلص عن مضيق شبهه تقدم العله التامه على المعلول و لا حاجه إلى ما ذكره المحقق اللاهيجى ره من أن المقدم هو مجموع الآحاد بالأسر و المؤخر هو المجموع بشرط الاجتماع و إن كان هذا أيضا وجها وجيها على سياقه و سياق أترابه. و بالجمله مقصود المصنف قدس سره أمران أحدهما إثبات التقدم للعله التامه على المعلول بالذات الذى هو الأمر البسيط إذ لا مانع و هو وجدان الماده و الصوره المخصوصه التى يكون عله ثم كيف لا يكون العله التامه متقدمه و هى العله بالفعل دون غيرها فلو لم تتقدم كان ما هو عله غير متقدم و ما متقدم غير عله حقيقه. و ثانيهما إثبات المعيه لها مع المعلول بالعرض و هو المركب الموجود بالعرض بوجود منشإ انتزاعه لأنه قابل التحليل فهذا تأويل لقول من قال العله التامه للمعلول المركب معه- و فيه أيضا تأويل لقول من قال بعدم مجعوليه المركب و به ينتفع أيضا فى المعاد و لهذا كان من المشرقيات، س ره

الصوره مجرده أو وجد الفصل الأخير لكان جميع المعانی الداخله فی ماهیه ذلک الشی ء أو المقومه لوجوده حاصله لتلک الصوره لازمه لذلک الفصل فصوره الإنسان مثلا إذا وجدت قائمه بلا ماده لکانت مبدءا للنطق و الحیاه و الإحساس و التغذیه و التولید و التجسم إلا أنها(۱) لکمالیتها و غنائها عن مزاوله هذه الأفاعیل لا یفعلها کما یفعلها عند النقص و القصور عن درجه التمام و کذا الفصل الناطق یلزمه مفهوم الحیوانیه و ما یتضمنه.

إذا عرفت هذا فنقول الأسباب و العلل إنما یحتاج إلیها الصوره فی نحو وجودها الکونی لأنها الأمر الوحدانی الذی له وحده طبیعیه ذاتیه و إذا وجدت بوجود عللها و شرائطها لزم فی مرتبه وجودها وجود النوع المرکب منها و من الماده القریبه من غیر استیناف عله أخری له فبهذا الوجه یقال إن العله التامه للمرکب کانت معه فی الوجود فهذا من باب أخذ ما بالعرض مکان ما بالذات فإن المرکب کما أنه

۱- أی عن مزاوله مادیاتها و دنیویاتها لا- مجرداتها و أخرویاتها کالجسم الصوری الصرف و الإحساس و التغذیه و النکاح الأخرویات و إن کانت بطریق اللزوم و الطبعیه و الغناء عنها جمیعا کالغناء عن النامیه فی سن الوقوف و السر فی الغناء جامعیتها لوجودات مبادیها- و اکتفاؤها بعلمها الحضوری بالمرئیات و المسموعات و باقی المدرکات عن الحواس و بالقدره التامه عن القوی المحرکه هذا فی العقل البسیط و فی غیره بنحو أشرنا إلیه، س ره

موجود بـالعرض على مـا مر كـذلك معلول بـالعرض و المعلول بـالعرض يجوز أن يكون معا لما هى عله له بالعرض إذ لا افتقار بالذات له إليها فاعلم هذا فإنه من الحكمه المشرقيه

فصل (۱۰) فى أحكام مشتركه بين العلل الأربع و هى أمور سته

اشاره

فصل (۱۰) فى أحكام مشتركه بين العلل الأربع(۱) و هى أمور سته

أحدهما كونها بالذات و بالعرض

فالفاعل بالـذات هو الـذى لذاته يكون مبدءا للفعل و الفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك و هو على أقسام- الأول أن يكون فعله بالذات إزاله ضد شى ء فينسب إليه وجود الضد الآخر- لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فإن فعله بالذات إزاله الصفراء و إذا زالت الصفراء حصلت البروده فتضاف إليها.

و الثانى أن يكون الفاعل مزيلا للمانع و إن لم يفد مع المنع ضدا كمزيل الدعامه فإنه يقال هادم السقف.

۱- كـون العلـل أربعـا ممـا تسـالمت عليه الحكمـاء و قـد برهنوا على وجود العله الغـائيه فى مبـاحث الغـايه و على وجود العلـتين الصوريه و المـاديه فى مبـاحث الهيولى و الصوره و أمـا العله الفـاعليه فقـد اعتمـدوا فى وجودها على وضوحه غير أن المشـتغلين بالأبحاث الطبيعيه اليوم بنوا أبحاثهم على انحصار العله فى العله الماديه و لـذلك نسـبوا الحكماء إلى القول بالاتفاق حيث ذكروا أن العالم يسـتند فى وجوده إلى فاعل من غير ماده و هو الله عز اسـمه و الحق فى ذلك قول الحكماء- فإنا لا نشك فى أن الآثار الحـادثه من الماديـات عنـد تفاعلها مختلفه بالفعـل و الانفعال فإذا حـدث الاشـتعال عنـد اقتران النار بالقطن لم نشك أن هناك أثرين أثر للنار و أثر للقطن و أن أثر النار كأنه شـى ء موجود لها فى نفسها تعديه إلى غيره كالرشح و إن لم يكن رشحا و أن أثر القطن ليس موجودا له قبـل الاقـتران و إنمـا يجـدها بالاـقتران عن النـار فـالمؤثران يختلفـان بالإعطـاء و الأخـذ و الأـمر فى جميع الحوادث الماديه على هـذا النمط فالعلل الماديه من جهه آثارها على قسـمين قسم منها يعمل عمله على نعت الوجدان و الأعضاء و قسم منها على نعت الفقدان و الأخذ- و الأول العله الفاعليه و الثانى العله القابليه و أحكامهما مختلفه، ط مده

و الثالث أن یکون للشـی ء صـفات کثیره و هو باعتبار بعضها یکون فاعلا لشی ء بالذات فإذا أخذ مع سائر الاعتبارات کان فاعلا بالعرض کما یقال الکاتب یبنی أو البانی یکتب أو الأسود یتحرک.

الرابع الغایات الاتفاقیه إذا نسبت إلی الفاعل الطبیعی أو الاختیاری کالحجر إذا شج عضوا عند الهبوط و إنما عرض له ذلک لأن فعله بالذات أن یهبط فاتفق أن وقع العضو(۱) فی مسافته و من هذا القسم حفظ یبوسه الأرض للشکل الغیر الکری.

و الخـامس أن یکون المقـارن للفاعـل لا ـ علی سبیل الوجوب یجعل فاعلا و أما الماده بالـذات فهی التی بخصوصـیه ذاتها تکون قـابله للصوره المعینه و التی بـالعرض فـأمران- الأول أن یؤخـذ القابل مع ضـد المقبول فیجعل ماده المقبول کما یجعل الماء مثلا ماده للهواء.

و الثانی أن یؤخـذ القابل مع وصف لا یتوقف القابلیه علیه فیجعل معه قابلا- کما یقال الطبیب یتعالج فإنه(۲) لا یتعالج من حیث هو طبیب بل من حیث هو مریض و أما الصوره بالذات فهی مثل الشکل للکرسی و التی بالعرض کالسواد و البیاض- و أما الغایه الذاتیه و العرضیه فکما ستعرف.

و ثانیها القرب و البعد

فالفاعـل القریب هو الـذی یباشـر الفعـل یعنی لا ـ واسـطه بینه و بین فعله کـالوتر لتحریک الأعضاء و البعیـد کالنفس و ما قبلها و المتوسط کالقوه المحرکه التی للوتر و قبلها القوه الشوقیه و قبلها التصدیق أو ما فی حکمه و الماده

۱- و لهـذا یسـمی هذا القسم بالبخت و الاتفاق و هو واقع فی عالم التکوین العنصـری- دون الإبداعی الکلی و البخت و الاتفاق إنما یتصور بالنسبه إلی نظام الجزئی لا بالنظر إلی النظام الجملی الکلی فافهم، ن ره

۲- و هذا القسم یسمی ماده بمعنی الحامل للاستعداد کما مر، ن ره

القريبه هى التى لا يتوقف قبولها للصوره على انضمام شى ء آخر إليها أو حدوث حاله أخرى فيها مثل الأعضاء لصوره البدن و البعيده ما لا يكون كذلك إما لأنه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل أو إن كان فلا بد من أحوال ليستفيد بها قبول تلك الصور فالأول مثل الخلط الواحد لصوره العضو و الثانى مثل الغذاء لصوره الخلط- أو النطفه لصوره الحيوان فإن ذلك لا يتم إلا بعد أطوار كثيره و الصوره القريبه كالتربيع للمربع و البعيده كذى الزاويه له و الغايه القريبه كالصحه للدواء و البعيده كالسعاده للدواء-

و ثالثها الخصوص و العموم

فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شى ء واحد كالنار المحرقه لواحد و العام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقه لكثيرين و العام قد يكون فاعلا لكل شى ء كالواجب تعالى و قد يكون لبعضها كغيره- و الماده الخاصه ما لا يمكن أن يحلها إلا تلك الصوره مثل جسم الإنسان لصورته- و الماده العامه مثل الخشب لصوره السرير و الكرسى و غيرهما و الهيولى الأولى ماده للكل و فرق بين القريب و الخاص فقد يكون قريبا و عاما مثل الخشب للسرير و غيره و الصوره الخاصه فهى حد الشى ء و فصله أو خاصته و العامه كأجناس تلك- و الغايه الخاصه فهى التى لا تحصل إلا من طريق واحد و العامه هى التى تحصل من طرق متعدده.

و رابعها الكلى و الجزئى

فالفاعل الجزئى هو العله الشخصيه أو النوعيه أو الجنسيه لمعلول شخصى أو نوعى أو جنسى كل فى مقابل نظيره و الكلى هو أن لا يوازى الشى ء بمثله مثل الطبيعه لهذا العلاج أو الصانع للعلاج و فى الماده كذلك- و أما فى الصوره فلا فرق بين الكليه و الجزئيه و بين الخصوص و العموم و أما فى الغايه فالجزئى كقبض زيد على فلان الغريم فى حركته المخصوصه و أما الكلى فكالانتصاف من الظالم.

و خامسها البسيط و المركب

فالفاعل البسيط هو الشى ء الأحدى الذات و أحق

العلل بـذلک هو المبدأ الأول و المرکب منه ما یکون مؤثریته لاجتماع عده أمور- إما متفقه النوع کعده رجال یحرکون السـفینه أو مختلفه النوع کالجوع الحادث عن القوه الجاذبه و الحساسه و الماده البسـیطه کالهیولی للجسمیه و المرکبه کالعقاقیر للتریاق و الصوره البسـیطه مثـل صوره المـاء و النـار و الصوره المرکبه مثل صوره الإنسان- التی هی عباره عن المجموع الحاصل من عـده أمـور و فیه تأمـل و الغـایه البسـیطه مثـل الشـبع للأکـل و المرکبه هی المطلوب المرکب من أمـور کـل واحـد منهـا غیر مسـتقل بالمطلوبیه.

و سادسها القوه و الفعل

فالفاعل بالقوه مثل النار بالقیاس إلی ما لم یشتعل فیه- و یصح اشتعالها فیه و القوه قد تکون قریبه کقوه الکاتب المتهی ء للکتابه علیهـا- و قـد تکون بعیـده کقوه الصبی علیها و الموضوع قـد تکون بالقوه مثل النطفه لصوره الإنسان و قـد تکون بالفعل کبـدن الإنسان لصورته و أما الصوره فقد یکون بالفعل و ذلک عند وجودها و قد تکون بالقوه و هی الإمکان المقارن لعدم الصوره فی الموضوع المعین و أمـا کون الغـایه بـالقوه أو بالفعـل فهو ککون الصوره بـالقوه و بالفعـل لأـن الغـایه بالقیاس إلی شـی ء صوره بالقیاس إلی صورته کما أن الغایه لشی ء فاعل لفاعله من حیث هو فاعل(۱)

فصل (۱۱) فی أنه هل یجوز أن یکون للشی ء البسیط عله مرکبه من أجزاء

قد جوزه کثیر من الفضلاء و الحق امتناعه

کما ذکره بعض المحققین مستدلا علیه بقوله(۲) لا یجوز صدور البسیط عن المرکب لأنه إن استقل واحد من أجزائه

۱- و هـذه الخـاصه إنما هی فی الأفعال الإرادیه التی تتوقف علی تقـدم یشـتمل علی التصـدیق بالغایه و ذلک بنوع من التجوز و حقیقه الغایه هی الکمال الذی ینتهی إلیه الفعل أو یریده الفاعل فیصدر عنه الفعل و سیجی ء، ط مده

۲- ظـاهر کلام هـذا المحقق أن مراده من البساطه أن لا یکون هناک کثره مؤلفه من موجودات نفسـیه کالماده و الصوره و علی هـذا فیرد علیه أنهم متفقون علی أن الأـعراض بسیطه فی الخـارج و أن الأـعراض العارضه علی کل نوع فاعله ذلک النوع فهـذه العله إما بسـیطه فیلزم قدمه و لیس کذلک و إما مرکبه فیلزم صدور العرض البسـیط من المرکب هذا و لکن المصنف قدس سره حیث یذکر فیما یأتی أن النفس غیر بسـیطه یظهر منه أنه فسـر البسـیط بما لیس بمؤلف من موجودات لها کثره موجوده سواء فیه الوجود النفسـی و غیره و علی هـذا فیسـقط الاعتراض بالأعراض- لکون وجوداتها تعلقیه متعلقه بالموضوع کالنفس بالبدن لکن یتوجه علیه إشکال آخر و هو أن الکثره و الترکیب المفروض فی ذوات الأمور الحادثه الموجوده فی هذا العالم الطبیعی لا بد أن تنتهی إلی الآحاد و البسائط و إلا لم توجد الکثره و لازمه ترکب الحادث من أمور قدیمه فتکون مواد الأشیاء و صورها قدیمه و هو باطل بالضـروره و قد أجاب المصـنف ره عنه فیما سـیأتی بأن حدوث الجزء الصوری ذاتی له فلا یحتاج إلی عله و أنت خبیر

بـأنه لو بنى الكلاـم على ذاتيه الحـدوث على ما يقتضـيه القول بالحركه الجوهريه لم يتم البيان فى أن عله الحادث مركبه و لا أن كل حادث مركب، ط مده

بالعليه لا يمكن استناد المعلول إلى الباقى و إلا إن كان له تأثير فى شى ء من المعلول لا فى كله لأنه خلاف الفرض كان مركبا لا- بسيطا و إن لم يكن لشى ء منها تأثير فى شى ء منه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العله فإن كان عدميا لم يكن مستقلا بالتأثير فى الوجود و إلا لزم التسلسل فى صدوره عن المركب إن كان بسيطا- و فى صدور البسيط عنه إن كان مركبا و إن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع- فلا- يكون الكل مؤثرا قال و يلزم منه أن يكون عله الحادث مركبه لوجوب حدوثها أيضا و إلا لكان صدور الحادث فى وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح- فلو كانت بسيطه توجب لأجل حدوثها حدوث علتها و لأجل بساطتها بساطتها و لزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل و معلولات غير متناهيه بخلاف ما لو كانت عله الحادث مركبه خارجيه فإنه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها(۱) من أمرين قديم و حادث

۱- أى تركيبا اعتباريا من أمرين قديم هو وجه الله الثابت على حاله واحده المنور لكل ماده قابله تتخطى إلى ساحه حضوره أو هو العقل المفارق الباقى ببقائه لأنه من أسمائه الحسنى و صفاته العليا الفعليه كالعقل العاشر لإحداث مركبات هذا العالم الكيانى و حادث هو بعض من أبعاض الحركه الوضعيه الفلكيه، س ره

و يكون الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده فى وجود الحادث المعلول عن العله القديمه و الشرط جاز أن يكون عدميا فلا يجتمع إذن أمور موجوده معا و لها ترتب العليه و المعلوليه إلى غير النهايه قال و يلزم منه أن يكون كل حادث مركبا- و إلا كانت علته بسيطه بل كل بسيط قديما و يلزم منه قدم النفس انتهى كلامه و اعترض عليه شارح كتاب حكمه الإشراق بأن ما ذكره منقوض تفصيلا و إجمالا و معارض.

أما الأول فلأنه على تقدير أن لا يستقل واحد من أجزائه بالعليه يجوز أن يكون له تأثير فى كل المعلول و لا يلزم منه خلاف المفروض لأن المفروض عدم استقلاله بالتأثير لا- نفس التأثير بل يجوز أن يكون تأثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق أى فى كلام الماتن فى مثال تحريك جماعه من الناس حجرا واحدا قال و لا نسلم أنه إن لم يحصل للأجزاء عند الاجتماع أمر زائد هو العله بقيت مثل ما كانت- إذ لا يلزم من انتفاء أمر زائد هو العله انتفاء أمر زائد هو شرط تأثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه و على هذا لا يبقى الأجزاء مثل ما كانت و لا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول شرط تأثيره.

و أما الثانى فلأنه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لأن الجزء الصورى من كل حادث مركب حادث لأنه معه بالفعل بل بالزمان و هو إن كان بسيطا فهو المطلوب و إن كان مركبا عاد الكلام و لا يتسلسل لاستحاله لا نهايه أجزاء الشى ء- بل ينتهى إلى ما هو بسيط و إذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطه علته و من حدوثه حدوثها و يلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت.

و أما الثالث فبأن نقول ما ذكرتم و إن دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لأنه إذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله إلى ما هو مركب و إلا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير

مره انتهى ما ذكره فى ذلك الشرح.

و إنى ذكرت فى الحواشى التى علقتها على ذلك الكتاب و شرحه بأن كلام هذا القائل قوى جدا فى جميع ما ذكره إلا فى قدم النفس بما هى نفس و لا يرد عليه شى ء من الإيرادات الثلاثه التى أوردها ذلك العلامه أما النقض التفصيلى فالمنع الذى أشار إليه بقوله لجواز أن يؤثر الشى ء فى كل المعلول و لا يكون مستقلا بالتأثير- بل يكون تأثيره فيه متوقفا على الغير كما فى المثال المذكور إلى آخره ساقط لا اتجاه له فإن كل واحد من العشره إذا كان مؤثرا فى كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز أن يتحقق هناك علل كثيره مستقله بالتأثير مجتمعه و ذلك واضح البطلان بيان الملازمه أن العله إن كانت كل واحده من الآحاد بشرط التسعه الباقيه و كانت الآحاد فى درجه واحده و نسبه واحده فى العليه و التأثير لزم ما ذكرناه و إن كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقى و ذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعله الموجبه هى ذلك الواحد بعينه و هو خلاف المفروض- و إن كان الآحاد مع وصف الجمعيه هى العله فوصف الجمعيه محض اعتبار العقل إذا لم يكن معها جزء صورى فى الخارج و الكلام فى الجزء الصورى عائد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذى ذكره أو ما يجرى مجراه إن كان اعتباريا محضا فلا تأثير له فى حصول أمر عينى خارجى و مثال تحريك الثقيل بعده رجال يمتنع التحريك ببعضهم مما سيأتى حله و إن كان أمرا موجودا فيكون حادثا فيعود الكلام فى حدوثه- و أما النقض الإجمالى فجوابه أنا نختار أن الجزء الصورى للمركب مركب و ينتهى إلى جزء بسيط لكن(۱) لا نسلم أن كل جزء من أجزاء الحادث يجب أن يكون

۱- الأولى أن يقال جزء الحادث ليس حادثا مستقلا على حياله حتى يحتاج إلى عله على حده- بل يكفيه عله ذلك المركب و أما ما ذكره قدس سره من أن الحدوث ذاتى له و الذاتى لا- يعلل- فإنما يستقيم فى الحدوث بمعنى التجدد الذاتى لا فى الحدوث بمعنى الكون بعد أن لم يكن و جزء الحادث حادث بالمعنى الثانى أيضا فلا بد له من مخصص للحدوث و هو أيضا حادث بهذا المعنى و هلم جرا فيتسلسل، س ره

حادثا وجوديا موصوفا بحدوث زائد على هويته التجدديه الاتصاليه كما فى أجزاء الزمان و الحركه حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته إلى عله حادثه بسيطه- ليلزم منه التسلسل الممتنع و أما المعارضه فمدفوعه لتوقفها على حادث بسيط- يزيد حدوثه على ذاته و هو فى محل المنع كما عرفت و ستعلم تحقيق مستند هذا المنع و ما ذكره هذا القائل المذكور من أن عله الحادث مركبه من جزء مستمر و جزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده عله لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء- فى ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطه الحركه التى يكون حقيقتها منتظمه- من هويه متجدده عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث و مطابق أيضا لما حققناه و برهنا عليه كما سيجى ء بيانه فى إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه من جهه إثبات جوهر متجدد الذات مقتضى الهويه الاتصاليه التى كالحركه(۱) و هى الطبيعه الساريه فى الأجسام لأن حقيقتها باقيه على نعت التجدد ملتئمه من أجزاء متصله متكثره فى الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق و عدمه يستلزم وجود اللاحق و هذه الحاله ثابته لها لذاتها من غير جعل جاعل و أما بطلان قوله بقدم النفوس فستعلم بيانه فى مباحث النفس إن شاء الله تعالى من أن النفس بما هى نفس أى لها هذا الوجود التعلقى ليست بسيطه كما تصوره حتى تكون قديمه بل هى متعلقه الذات بجرم طبيعى حكمها حكم الطبيعه فى انتظام حقيقتها من جهتين إحداهما ما بالفعل و الأخرى ما بالقوه

وهم و تحقيق عرشى:

و مما قيل فى هذا المقام إنه يجوز أن يكون للبسيط عله مركبه من أجزاء فإن جزء العله للشى ء الوحدانى لا أثر له بنفسه بل

۱- أى كالحركه العرضيه و إلا فحركه الطبيعه أيضا من أفراد مطلق الحركه لكنها حركه جوهريه و المسلكان متوافقان إلا أن الشرط للحدوث على طريقتهم أبعاض سيلان الوضع الفلكى- و على طريقه المصنف قدس سره أبعاض سيلان الطبيعه الفلكيه الدائمه الحافظه للزمان و أما غيرها من الطبائع فمنقطعه، س ره

المجموع له أثر واحد لا- أن لكل واحد فيه أثرا فقد لا- يكون لكل واحد أثر و لا يلزم أن يكون حكم كل واحد حكما على المجموع لأنه لا يلزم من كون كل واحد- من أجزاء العشره غير زوج أن لا يكون العشره زوجا بل المجموع له أثر و هو نفس المعلول الوحدانى و كما أن جزء العله التى هى ذات أجزاء مختلفه لا يستقل باقتضاء المعلول و لا يلزم أن يقتضى جزء المعلول فكذلك الأجزاء التى من نوع واحد فإنه إذا حرك ألف من الناس حجرا حركه معينه فى زمانها و مسافتها لا يلزم أن يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقيل جزءا من تلك الحركه هو حصه منها بل قد لا يقدر على تحريك أصلا و إذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تأثيره عند الانضمام إلى الباقى علم منه أن وجود الواحد الذى هو جزء العله كعدمه عند الانفراد و ليس كذلك عند الاجتماع.

هذا ما ذكره بعض الأعاظم(۱) قلت فى الجواب تحقيقا للمقام إن المركب

۱- هو الشيخ الإشراقى قدس سره قد ذكره فى كتابه المسمى بحكمه الإشراق و عند ذلك الشيخ العظيم كل مجموع موجود على حده وراء كل واحد و لذلك جوز صدور بعض العقول عن جمله منها و بعضها عن مجموع جهتين مثلا من الجهات التى فى العقول و سيأتى بيان طريقته قدس سره إن شاء الله فعله كل موجود متأثر له وحده حقيقيه. إن قلت ذلك الواحد المتأثر إن كان له الحدوث بمعنى الكون بعد أن لم يكن و الحادث البسيط عنده ليس معلولا للمركب كما مر لزم التسلسل. قلت العقل الفعال علته المؤثره و هى العله المفيضه و هو واحد بسيط بشرط خارج هو جزء من الحركه الفلكيه مفيد مؤثر فيه و مقصوده قدس سره أن العله المؤثره لا تكون مركبه- و مجموع أمرين أو أمور كما قال الشيخ الإشراقى قدس سره إن المجموع هو المؤثر و كل واحد ليس بمؤثر و الحال أن الاجتماع ليس بموجود و أما العله التامه للحادث فلا بأس بكونها مركبه- مثل مجموع أمر قديم و شرط حادث و عند القوم العله التامه للحادث مجموع أمور بعضها عدم و عدمى كرفع المانع و كالمعد و قد نقلنا من صاحب المواقف إرجاع رفع المانع إلى الأمر الوجودى و أيضا الواحد الحقيقى من الحوادث و إن كان بسيطا من جهه إلا أنه مركب من جهه أخرى- كما سيصرح بقوله و إن كان كثيرا من جهه أخرى، س ره

لا يخلو إما أن يكون له جزء صورى أو لم يكن و صوره الشى ء هى تمامه و جهه وجوده و وحدته و قد مر أن وجود كل شى ء هو بعينه وحدته و ما يكون وحدته ضعيفه كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثره و الانقسام كان وجوده أيضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر غير وجودات الآحاد و المعدوم بما هو معدوم لا تأثير له و مثل ذلك الوجود أى الذى كالأعداد و المقادير كان تأثيره عين تأثير الآحاد و الأجزاء فعله كل موجود متأصل له وحده حقيقيه لا بد أن يكون وحدتها وحده حقيقيه أقوى من وحده معلولها فكل مركب فرض كونه عله لموجود وحدانى فلا بد أن يكون له جزء صورى هو فى الحقيقه عله إذا تقرر هذا فقوله بل المجموع له أثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار أنه مجموع و اعتبار أنه آحاد فهو بالاعتبار الأول شى ء واحد لكن جهه وحدته إما أن تكون اعتباريا غير حقيقى كوحده العسكر مثلا و إما أن يكون أمرا حقيقيا كالصور النوعيه للمركب العنصرى ففى كون المجموع عله للأثر ثلاثه احتمالات أحدها أن يكون جهه التأثير و العليه هى الآحاد و الأجزاء فلا بد أن يكون لكل واحد منها أثر و يكون أثر المجموع مجموع أثر الآحاد و الأجزاء و إلا فلا يكون للمجموع أثر أصلا إذ ليس المجموع إلا عين الآحاد و وصف الاجتماع ليس بأمر زائد له تحقق فى الواقع إلا بمحض الاعتبار الذى لا أثر له و الاحتمال الثانى أن يكون جهه التأثير- هى الوحده الجمعيه الاعتباريه فالحكم فيه يجرى مجرى الأول لأن الوحده هاهنا ضعيفه تابعه للكثره فلها أثر ضعيف تابع لأثر الكثره و العمده و الأصل فى المؤثريه هى الآحاد دون المجموع من حيث الوحده الاجتماعيه و أما الاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ما سبق كتأثير المغناطيس فى جذب الحديد و تأثير الترياقات فى دفع السموم فحينئذ كان المؤثر فى الحقيقه هو شيئا واحدا بما هو واحد لا بما هو ذو أجزاء فثبت أن عله الواحد واحد بالذات و إن كان كثيرا من جهه أخرى و أما

مثال تحریک جماعه حجرا ثقیلا- أو رسوب السفینه المملوه من الحنطه فی البحر مع أن بعض تلک الجماعه لا- یقدر علی تحریکه و للحبه الواحده لها أثر فی رسوبها فالحق فیه أن لکل واحد من الآحاد و الأجزاء أثرا ضعیفا فی ذلک التحریک و لو فی الإعداد و تحصیل الاستعداد بإحاله الماده لکن یزول أثره بتخلل الزمان بینه و بین اللاحق الآخر و التأثیرات المتلاحقه من المتفرقات فی التأثیر یضمحل بتراخی الزمان بینها- فلا- یظهر أثر کل منها و لا أثر المجموع لورود مضاد التأثیر علی کل منها حتی لو فرض أحد کون تأثیر کل منها و فعله سواء کان محسوسا أو غیر محسوس باقیا فی الماده المنفعله عنها المتحرکه بها بأن لا- یمحو ذلک الأثر بتراخی الزمان یلزم ترتب الأثر عند الافتراق کترتبه عند الاجتماع من غیر فرق لکن قد یزول أثر کل من الآحاد عند لحوق الآخر فإن کل فعل جسمانی له زمان معین لا یمکن بقاؤه أکثر من ذلک الزمان طویلا کان أو قصیرا کما یمحو أثر النار الضعیفه فی تسخین الحدید بلحظه فلو فرض فی مثال تحریک الرجال حجرا ثقیلا بقاء أثر التحریکات- و تلاحق تأثیر کل منهم تأثیر صاحبه مع افتراقهم فی الزمان کان التأثیر المذکور المعین حاصلا عند تحریک الرجل الأخیر إیاه عند حصول المبلغ المذکور من الآحاد- و لو علی التراخی فیری عند ذلک رجلا واحدا کأنه حرک بقوه نفسه الواحده حجرا عظیما و الحال أنه قد تحرک بمجموع قوی تلک الأشخاص فثبت أن الاجتماع فی الزمان الواحد لیس محتاجا إلیه لأجل حصول جهه الجمعیه الاعتباریه بل لأجل انحفاظ آثار الآحاد لئلا یزول بعضها عند حصول البعض الآخر و لا یمحو أثر کل واحد بانقضاء زمان تأثیره فتأمل فی هذا المقام لتعلم حقیقه ما قررناه و أوضحناه- لتنفعک فی کثیر من المواضع کمسأله کون القوی الجسمانیه متناهی الفعل و الانفعال و غیر ذلک و الله ولی العصمه و الإلهام

فصل (۱۲) ماهیه الممکن بشرط حضور علتها الکامله یجب وجودها و بشرط عدمها یمتنع و عند قطع النظر عن الشرطین باقیه علی إمکانها الأصلی

فصل (۱۲) ماهیه(۱) الممکن بشرط حضور علتها الکامله یجب وجودها و بشرط عدمها یمتنع و عند قطع النظر عن الشرطین باقیه علی إمکانها الأصلی

فمن خواص الممکن صدق قسیمیه علیه بالشرائط و لیس لغیره من الجهات هذا و لا یجب للعله مقارنه العدم و لا من شرط تعلق الشی ء بالفاعل أن یکون وجوده- بعد العدم و کون الحادث مسبوقا وجوده بالعدم من لوازمه المستنده إلی نفس هویته من دون صنع الفاعل فیه فهناک عدم سابق و وجود لاحق و صفه محموله علی الذات و هی کونها بعد العدم فالعدم السابق مستند إلی عدم العله و الوجود البعد إنما هو من إفاضه العله و کون الذات بعد العدم لیس من الأوصاف الممکنه اللحوق- و اللالحوق بالذات بما هی تلک الذات حتی یفتقر إلی عله غیر الذات أ لیس إذا فرضناها من الصفات الجوازیه التی تلحق الموصوف بعله أخری غیر الذات أو غیر عله الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفه الحدوث أ هی هویه إمکانیه مستدعیه للتعلق بالعله فیکون بذاتها من دون أن یکتنفها الحدوث صادره عن الفاعل- فتحققت غیر مخلوطه بالحدوث بل أزلی الوجود لعدم الواسطه(۲) فحینئذ فرض لحوق الحدوث بها بعله أخری یکون متناقضا أم هی بحسب نفس هویتها خارجه

۱- ذکر فی هذا الفصل مطالب أربعه أحدها أنه من خواص الممکن صدق قسیمیه علیه بالشرطین و ثانیها عدم وجوب مقارنه العدم الزمانی للمعلول فی العلیه و ثالثها أن الحدوث أی کون وجود الحادث بعد العدم من لوازم ماهیه الموجوده فهو ذاتی لا یعلل کما أن الإمکان لازم الماهیه من حیث هی فلا یعلل فالنقائص لیست من الجاعل للزومه للحادث لیس محوجا إلیه أیضا لأن المحوج لا بد أن یکون فی نفسه محتاجا بالذات و لیس فلیس، س ره

۲- أی وساطه الماده باستعدادها فوساطه الماده باستعدادها توجب الحدوث الزمانی، ن ره

عن حـد الإمكان إلى أحـد القسـمين و إنما إمكانها من حيث اتصافها بصـفه الحـدوث- فيكون الحادث واجب الوجود بـذاته أو ممتنع الوجود بـذاته و هو فاسـد و يلزم أيضا كونه بـذاته سـرمدى الوجود أو العدم ثم يلحقها حدوث مقابله بعله فيعود المحذور السابق على وجه(۱) أفحش ثم من الـبين أنه لو فرض للحـادث وجود أزلى لم يكن هو بعينه هـذا الكـائن بعـد العـدم فقـد امتنع بالنظر إلى هـذا الوجود إلا أن يكون بعـد العـدم فهـذا الوصف له بنفسه من دون تأثير مؤثر فلا تأثير للفاعل إلا فى نفس الوجود مسـتمرا كـان أو منقطعـا فالوجود و إن لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هـذه الكيفيه أعنى الحـدوث عنـد حصول الوجود له واجب و لاـ اسـتبعاد فى أن يكون- اتصاف الشـى ء ببعض الصـفات ممكنا إلا أنه متى اتصف به يكون اتصافه بصـفه أخرى عنـد ذلك واجبا و الواجب لا عله له و لا يلزم من كون وجوده أو عـدمه يمكن(۲) أن يكون و أن لاـ يكون كون وجوده بعـد العـدم أو عـدمه بعـد الوجود يمكن أن يكون و أن لا يكون حتى ينسب إلى سـبب فلا سـبب لكون وجوده بعد العدم و إن كان سبب لوجوده الذى كان بعد العدم.

و ربما ظن قوم أن الشـى ء إنما يحتاج إلى العله لحـدوثه بمعنى أن عله افتقاره إلى الفاعل هى الحـدوث فإذا حـدث و وجد فقد استغنى عن العله و هذا أيضا(۳) باطل لأنا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق و الوجود اللاحق و كون ذلك الوجود

۱- إذ فى السابق تحقق جمع بين المتنافيين من وجه واحـد الحدوث و الأزليه و هنا من وجهين هذا و الجمع بين الوجوب الذاتى أو الامتناع الذاتى و الحدوث، س ره

۲- و من هنـا قيل بكون لوازم الـذوات المجعوله بالـذات مجعوله بالعرض لا بالـذات- و لكنه فرق بين هـذا الوجوب و الوجوب الذاتى الذى هو قسيم الإمكان كما قرر فى محله، ن ره

۳- أى كما أن معلليه الحدوث و عدم ذاتيته للحادث باطل كذلك عليته للافتقار باطل، س ره

بعد العدم و تفحصنا عن عله الافتقار إلى الفاعل أ هى أحد الأمور الثلاثه أم أمر رابع مغاير لها لم يبق من الأقسام شی ء إلا القسم الرابع أما العدم السابق فلأنه نفى محض لا يصلح للعليه و أما الوجود فلأنه مفتقر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الموجد المتوقف على عله الحاجه إليه فلو جعلنا العله هى الوجود لزم تقدم الشی ء على نفسه بمراتب و أما الحدوث فلافتقاره إلى الوجود لأنه كيفيه و صفه له و قد علمت افتقار الوجود إلى عله الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث عله الحاجه يتقدم على نفسه بمراتب فعله الافتقار زائده على ما ذكرت هذا(۱) ما يناسب(۲) طريقه القوم

فصل (۱۳) فی أن البسيط الذی لا تركيب فيه أصلا لا يكون عله لشيئين بينهما معيه بالطبع

اشاره

البسيط إذا كان ذاته بحسب الحقيقه البسيطه عله لشی ء كانت ذاته محض عله ذلك الشی ء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلى ذات و عله لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هی بل بصفه زائده أو شرط أو غايه أو وقت أو غير ذلك فلا يكون مبدءا بسيطا بل مركبا فالمراد من المبدإ البسيط أن حقيقته التی بها يتجوهر ذاته هی بعينها كونه مبدءا لغيره و ليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته و بالآخر حصول شی ء آخر عنه كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما و هو النطق و نكتب بالآخر و هو صفه الكتابه فإذا كان كذلك و صدر عنه أكثر من واحد و لا شك أن

۱- أی يناسب طريقتهم التی هی عباره عن كون عله الافتقار هی الإمكان يعنی إمكان الماهيات و هو حق بوجه و الحق الصريح هو أن عله الافتقار إلى العله هی الوجود لأنه ما فيه الافتقار فهو ما به الافتقار، ن ره

۲- من وجهين أحدهما ما طوى ذكره و هو عليه الإمكان بمعنى سلب الضروره للافتقار- و طريقته قدس سره عليه الإمكان بمعنى سلب الضروره يمكن كونه واسطه فی الإثبات لا فی الثبوت و ثانيهما أنه يمكن على طريقته قدس سره اختيار الشق الثانی بأن يكون الوجود عله حاجه الماهيه قوله الوجود مفتقر إلى الإيجاد. قلنا الوجود الحقيقی لا المصدری عين الافتقار و التعلق و الربط و هذه ذاتيه له غير معلله- فمفهوم الإيجاد المصدری أو النسبی المقولی لا يوجد به شی ء بل بالحقيقی يوجد الشی ء و هو الوجود الحقيقی الذی به يطرد العدم و لكن إذا لوحظ ساقط الإضافه عن الماهيات متعلقا بالحق تعالى كما إذا كان مضافا بمراتبه الظهوريه إلى الماهيات موجودا كل واحده منها بواحد منه كان كل واحد منه وجودها الحاصل بالإيجاد لا إيجادها فتلطف تعرف، س ره

معنی مصـدر کذا غیر معنی مصدر(۱) غیر کـذا فتقوم ذاته من معنیین مختلفین- و هو خلاـف المفروض فافهم هـذا و دع عنک الإطنابات التی لیس فیها کثیر فائـده- و إیاک أن تفهم من لفظ الصـدور و أمثاله الأمر الإضافی الـذی لا یتحقق إلا بعد شـیئین- لظهور أن الکلاـم لیس فیهـا بل کون العله بحیث یصـدر عنها المعلول فإنه لا بـد أن تکون للعله خصوصـیه بحسـبها یصـدر عنها المعلول المعین دون غیره و تلک الخصوصـیه هی المصـدر فی الحقیقه و هی التی یعبر عنها تاره بالصـدور و مره بالمصدریه- و طورا بکون العله بحیث یجب عنهـا المعلول و ذلک لضـیق الکلام عما هو المرام- حتی إن الخصوصـیه أیضا لا یراد بها المفهوم الإضـافی بـل أمر مخصوص له ارتباط و تعلق بالمعلول المخصوص و لا شک فی کونه موجودا و متقـدما علی المعلول المتقـدم علی الإضافه العارضه لهما و ذلک قـد یکون نفس العله إذا کانت العله عله لذاتها و قد یکون زائدا علیها(۲) فإذا فرض العله بما هی به عله بسـیطا حقیقیـا و یکون معلوله أیضا بسـیطا(۳) حقیقیـا و بعکس النقیض کـل ما کان معلوله فوق واحـد لیس بعضـها بتوسط بعض فهو منقسم الحقیقه إما فی ماهیته أو فی وجوده

۱- أی مصدر شی ء لیس بکذا و من هنا یظهر التنافی، ن ره

۲- کـالصوره النوعیه الناریه فی علیه النار للسـخونه فإنها خصوصـیه لیست فی الماء إذ بـدلها فی الماء هو القوه المبرده للبروده و همـا زائـدان علی النار و الماء لأن ذات النار هیولی و صوره جسـمیه و کـذا الماء بما هما جسـمان و إذا فرض القوه المسـخنه أو المبرده قائمه بذاته لا بالهیولی المجسمه کانت الخصوصیه عین ذاتها حینئذ، س ره

۳- مع کونه بسیطا حقیقیا لا یمکن أن یساوق العله فی البساطه، ن ره

شک و إزاله:

و من أسخف ما عورض به البرهان المذکور قول بعض المعروفین بالفضل و الذکاء إن المرکز نقطه و هی نهایه جمیع الخطوط الخارجه عنها إلی المحیط و لم یلزم من تغایر مفهوم کون تلک النقطه نهایه لتلک الخطوط الکثیره أن تکون النقطه مرکبه من أمور غیر متناهیه و یلیه فی السخافه و الوهن قوله(۱) الوحده المعینه إذا أخذت مع وحده أخری حصلت الأثنوه لتلک الجمله إذا أخذت مع وحده أخری حصلت الأثنوه للجمله الأخری فیلزم من تغایر المجموعین أن تصیر الوحده المأخوذه فیهما جمیعا اثنین و کان هذا القائل- لم یتیسر(۲) له فهم کون البسیط الحقیقی مبدءا و لا أمکن له تصور معناه فضلا عن إثباته أو نفسه.

و کتب الشیخ الرئیس إلی بهمنیار لما طلب عنه البرهان علی هذا المطلب- لو کان الواحد الحقیقی مصدرا لأمرین ک ا و ب مثلا کان مصدرا ل ا و ما لیس ا لأن ب لیس ا فیلزم اجتماع النقیضین قال الإمام الرازی نقیض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا أعنی صدور ب کما أن الجسم إذا قبل الحرکه و السواد و السواد لیس بحرکه فیکون الجسم قد قبل الحرکه و ما لیس بحرکه و لا یلزم التناقض من ذلک فکذلک فیما قالوه و الشیخ قد نص علی هذا فی قاطیغوریاس الشفاء بقوله و لیس قولنا إن فی الخمر

۱- و السر فیه أن الحقیقه الواحده بضمیمه شی ء تصیر موصوفه بجزئیه شی ء و بضمیمه شی ء آخر تصیر مضافه بالجزئیه بالنسبه إلی شی ء آخر و ما نحن فیه لیس من هذا القبیل و إنما کان کذلک لو کان الاختلاف بمجرد عروض الإضافه بعد الانضمام، ن ره

۲- لأنا إذا نظرنا إلی سنخ الوحده فلا مصدر و لا صادر متعددین فیها لوحده الوحده المأخوذه- و المأخوذ معها و الأثنوه إذ لیس هنا إلا- تکرار الوحده لا- بشرط فی اللحاظ و الظهور و التکرر فی الظهور اللحاظی لا یکثر الشی ء و إن نظرنا إلی تعینها فالوحدتان المأخوذتان مع الوحده المعینه بالموضوع جهتان لها فی رسم الأثنوتین و کذا الکلام فی کون النقطه نهایه لأن النهایه عدمیه و لا میز فی العدم بما هو عدم و إن لوحظ وجودها باعتبار العقل فلها جهات کثیره فباعتبار محاذاتها لأنصاف أقطار کثیره راسمه للنهایات الکثیره، س ره

رائحه و ليس فيه رائحه هو قولنا فيه رائحه و فيه ما ليس رائحه فإن فى الأول القولان لا يجتمعان و فى الثانى يجتمعان.

قال و مثل هذا الكلام فى السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول- فلا أدرى كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسه و العجب ممن يفنى عمره فى تعليم المنطق و تعلمه ليكون له آله عاصمه لذهنه عن الغلط ثم لما جاء إلى المطلوب الأشرف- أعرض عن استعمال تلك الآله حتى وقع فى الغلط الذى يضحك منه الصبيان.

أقول إن ما ذكره أيضا يدل دلاله واضحه على أن هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقى و كونه مبدءا لشى ء و إن مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى أنه يتكلم بالمنطق مع قدوه الحكماء أرسطاطاليس و هو واضعه إن هذا الرجل يتمنطق على المشاءين فهو أيضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفه أ ليس ذلك منه غيا و ضلالا و حمقا و سفاهه فإنا قد قررنا أن المصدريه بالمعنى المذكور نفس ماهيه العله البسيطه و الماهيه من حيث هى ليست إلا هى فإذا كان البسيط الحقيقى مصدرا ل ا مثلا- و لما ليس ا مثلا- كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته ل ا التى هى نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته و هذا هو التناقض.

و أما ما ذكره العلامه الدوانى فى تتميم كلام الشيخ أن صدور لا ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا فما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا- فإذا كان له حيثيتان جاز أن يكون متصفا من حيثيه بصدور ا و من حيثيه أخرى بلا صدوره من غير تناقض أما إذا لم يكن له إلا حيثيه واحده لم يصح أن يتصف بهما للزوم التناقض و تفصيله أن اتصاف الشى ء بأمر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشى ء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثيه واحده.

و فيه بحث أما أولا فلأن اجتماع النقيضين فى ذات واحده مستحيل سواء كان من جهتين أو من جهه واحده و شروط التناقض و وحداته(۱) مشهوره

۱- أقول بل جعلوا اتحاد الجهه من الأركان و المقومات حيث اعتبروا فى المقسم الذى هو التقابل امتناع الاجتماع فى محل واحد فى زمان واحد من جهه واحده و كون زيد عالما من جهه النفس و ليس عالما من جهه البدن ليس تناقضا و الحق مع المصنف قدس سره لأن تحقق الطبيعه بتحقق فرد ما و سلبها بسلب جميع أفرادها و مراتبها فبمجرد سلب العلم من مرتبه جسميه- زيد العالم أو سلبه من ماهيته لا يصح أن يقال إنه ليس بعالم مع كونه عالما فى الواقع و هذا مثل ما قال قدس سره إن الإمكان للعقل الكلى فى مرتبه من نفس الأمر لا- يوجب كونه له فى الواقع إذ الإمكان سلب الضروره و سلب الضروره فى المرتبه مع ثبوت الضروره فى الواقع للعقل و وجوبه بوجوب الحق لا يكفى فى صدق الإمكان فى الواقع كما أن زيدا لا يصدق عليه أنه ساكن بمجرد عدم حركته فى السوق مثلا مع حركته فى داره فزيد عالم و ليس زيد عالما تناقض مع تعدد الجهه فى زيد- و أما قولنا زيد عالم من جهه النفس و ليس عالما من جهه البدن فعدم التناقض فيه من جهه تعدد المحمول أو الموضوع، س ره

و لم يشترط(۱) أحد فى التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا.

و أما(۲) ثانيا فلأنا نسلم أن اتصاف الشى ء بأمر هو بعينه لاتصافه بآخر- غايه الأمر أن لا يصدق عليه اتصافه بآخر و لا يلزم(۳) منه أن يصدق عليه لا اتصافه بآخر.

و أما ثالثا فلانتقاضه باجتماع كل مفهومين متخالفين كالوجود و الشيئيه فى موضوع واحد من جهه واحده لجريان خلاصه الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضا و لم يقل به أحد.

و أما رابعا(۴) فلأن نقائض المعانى المصدريه و الروابط من المفهومات التى

۱- و السر فيه هو أن الموضوع الذى هو محل الأعراض التى تعرض له فى الوجود و تباينه فيه يصدق عليه العرض بالعرض لا بالذات بمعنى أن الموصوف بالحقيقه إنما هو نفس العرض- فتعدد الموصوف بالحقيقه هو المصحح لصدق السواد و ما ليس بسواد بحمل فى دون على على ذات واحده صدقا بالعرض فأحسن التدبر لكى تجد الغرض، ن ره

۲- و إلا لكان الإثبات عين النفى و من المحققات أن الماهيه من حيث هى ليست إلا هى، س ره

۳- أى صدقا ذاتيا اللهم إلا أن يراد الصدق العرضى، س ره

۴- يعنى ربما يكون الشيئان نقيضين بحمل على أى مواطاه و لا يكونان نقيضين بحسب حمل فى أى اشتقاقا لأن السواد و اللاسواد نقيضان بحمل على و ليسا نقيضين بحسب اجتماعهما فى ثالث فإن السواد و الحركه يجتمعان فى الآبنوس و الحركه مصدوقه اللاسواد فالسواد و الحركه متقابلان بحسب الكون النفسى و ليسا متقابلين بحسب الكون الرابط، س ره

من شأنها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاه إنما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشی ء من العله رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما أن نقيض وجود الشی ء أی كونه موجودا(۱) عدمه لا لا وجوده و إن كان كل من اللاصدور و اللاوجود نقيضا- لنفس الصدور أو الوجود بحمل على لكن لا ضير فی اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لأنهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور و لا يشتبه عليك أن هذا البحث غير وارد على ما حررنا به الحجه و حققنا الصدور من أنه ليس المراد منه المعنى المصدرى الإضافی بل هو عباره عن نفس الذات فی العله البسيطه كما لا يخفى على البصير المحذق و الزكی المدقق و سنعيد إلى هذا المقام فی الربوبيات بزياده تحقيق و تنقيح

فصل (۱۴) فی أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل كثيره

اشاره

فصل (۱۴) فی أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل(۲) كثيره

۱- الضمير فی عدمه راجع إلى الكون لا إلى الشی ء أی نقيض الكون الرابط أی الكون فی شی ء عدم ذلك الكون الرابط لا لا وجوده أی عدمه فی نفسه فالنفسی من الوجود أو العدم نقيض النفسی و الرابط منهما نقيض الرابط و الحاصل منع قول المحقق فما اتصف بصدور لا فقد اتصف بلا صدور بأن نقيض اتصاف الشی ء بالصدور عدم اتصافه به لا اتصافه باللاصدور و إن كان اللاصدور نقيض الصدور مواطاه فلا بأس باتصاف الموضوع بهما لكن يخرج الجواب من كلام المحقق- و هو نفی الحيثيتين فی العله الوجوبيه فلو اتصف البسيط الحقيقی الذی ليس فيه حيثيه و حيثيه بشی ء فهو عين الاتصاف بذلك أی هو بذاته معنون فلو اتصف بشی ء آخر و هذا الاتصاف غير ذاك كان ذلك البسيط غير نفسه و سيجی ء فی الربوبيات أن اجتماع المتخالفين كالسواد و الحركه فی البسيط- يرجع إلى اجتماع المتقابلين بحسب حمل على و لعله أشار إلى تصحيح قوله بقوله و سنعيد إلخ أو لم يتعرض له لاعتقاده أن كلام المحقق و أمثاله إنما هو فی مفهوم الصدور أو الاتصاف و نحوهما- كما أشار بالمعانی المصدريه و قال و لا يشتبه عليك إلخ و قد علمت أنه لا يمكن تتميم القاعده إلا باعتبار حقيقه الخصوصيه كما أن تتميم القاعده التاليه لها أی عدم استناد المعلول الواحد- إلى علتين مستقلتين لا اجتماعا و لا تبادلا و لا تعاقبا مبنی عليه أيضا، س ره

۲- لا يخفى أن المعلول بالذات من جهه أنه مرتبط بذاته و بنفسه إلى ذات العله فهو نفس الارتباط و الانتساب و النسبه يختلف باختلاف طرف النسبه و اختلاف العله مع كون المعلول واحدا بعينه يرجع بالحقيقه إلى عدم اختلاف النسبه مع كون طرف النسبه مختلفا و هو كما ترى و أما المعلول بالعرض و هو الماهيه الكليه و الكلی الطبيعی فلا ضير فيه كما أفاده قدس سره و هذا إنما هو من جهه تعدد وجوده بتعدد الأفراد كما فی العنصريات، ن ره

أما الواحد الشخصی

فمن المستحیل استناده إلی علتین مستقلتین مجتمعتین أو متبادلتین تبادلا ابتدائیا أو تعاقبیا وجه الاستحاله فی الکل أنهما إما(۱) أن یکون لخصوصیه کل منهما أو أحدهما مدخل فی وجود المعلول فیمتنع وجوده بالأخری بالضروره بل وجب وجوده بمجموعهما و إما أن لا یکون لشیء من الخصوصیتین مدخل فی ذلک فکانت العله بالحقیقه هی القدر المشترک و الخصوصیات ملغاه فیکون العله(۲) علی التقدیرین أمرا واحدا و لو بالعموم.

و ما قیل من أن العله یجب أن یکون أقوی تحصلا و أشد وحده من المعلول- فالمراد منها العله الفاعلیه دون الضمائم و الشرائط و المعدات فإن الشیخ الرئیس بعد ما حقق فی بحث التلازم بین الهیولی و الصوره فی إلهیات الشفاء أن الصوره من حیث هی صوره ما شریکه لعله الهیولی لا من حیث إنها صوره معینه قال لقائل أن یقول مجموع تلک العله و الصوره لیس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنی العام و الواحد بالمعنی العام لا یکون عله لواحد بالعدد و لمثل طبیعه الماده فإنها واحده بالعدد.

فنقول(۳) إنا لا نمنع أن یکون الواحد بالمعنی العام المستحفظ وحده عمومه بواحد

۱- العموم أو الإبهام فی تأدیه العباره طلبا للاختصار و المقصود التعیین بأن المدخلیه إما لهذه دون تلک و إما لتلک دون هذه لا یتعدی من إحداهما المعینه و لفظ المدخل الظاهر فی التأثیر بنحو الجزئیه من باب الاکتفاء بالأقل فالمقصود أنه إن کان لخصوصیه معینه تأثیر بنحو الاستقلال فیمتنع وجوده بالأخری و إن کان بنحو الجزئیه فوجب وجوده بمجموعهما، س ره

۲- حتی فیما وجب وجوده بمجموعهما لأن المجموع واحد بالاجتماع، س ره

۳- هاهنا من جمله کلماتهم المرموزه و لیس المراد ما یتراءی من ظاهر بل ظاهره کلام المصنف هنا أیضا بل المراد بصوره ما هو الصوره الجوهریه المتعینه بالتعین الأول و الإبهام بحسب التعینات الثانویه، ن ره

بالعدد عله للواحد بالعدد و هناك كذلك فإن الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد و هو المفارق فيكون ذلك الشی ء موجبا للماده و لا يتم إيجابها إلا بأحد أمور مقارنه أيها كانت انتهى.

و بوجه آخر إذا كان كل منهما أو واحد منهما مستقله بالتأثير كان المعلول معها واجب الوجود و الواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحده منهما يمتنع افتقاره إلى الأخرى فيمتنع افتقاره إليهما مع أنه واجب الافتقار إليهما هذا خلف

و أما الواحد النوعی

فالصحيح جواز استناده إلى المتعدد كالحراره الواقعه إحدى جزئياتها بالحركه و أخرى بالشعاع و أخرى بالغضب و أخرى بملاقاه النار- و الدليل المذكور غير جار فيه و قد يكون لأشياء كثيره لازم واحد و اللازم معلول للملزوم كيف و طبائع الأجناس لوازم خارجيه للفصول و الجنس إنما يتقوم فی الوجود- بالفصل المقسم كما علمت و كذا الإمكان(۱) بين الممكنات المختلفه الماهيات- و الزوجيه بين الأربعه و السته و هما نوعان من العدد و كذا غيرهما من مراتب الأزواج كيف(۲) و الاختلاف حكم واحد مشترك عرضی بين المختلفات و كل عرضی معلل بمعروضاته و ما ظن أن العلل المختلفه لا بد لها من اشتراك فی وصف

۱- أی الإمكان بمعنى الفقر و التعلق فإنه لازم غير متأخر فی الوجود للوجودات الخاصه- أو الإمكان بمعنى تساوی الطرفين اللازم للماهيات باعتبار الوجود معها بنحو الظرفيه البحته- بمعنى سلب الضرورتين فإنه نفی محض لا يصلح للمعلوليه للماهيات، س ره

۲- لا يقال هذا غير مسلم لأن الاختلاف ذاتی المختلفات و الذاتی و إن كان بمعنى لازم الذات غير مجعول فإن الجاعل كما أنه ما جعل البياض بياضا و السواد سوادا ما جعلهما مختلفين- فإنهما مختلفان بنفس ذاتيهما و قد سبق هذا فی أواخر مبحث الجعل لأنا نقول لازم الذات لا يحتاج إلى جاعل غير الملزوم لا أنه لا يحتاج إلى جاعل هو الملزوم و لذا قال المصنف قدس سره بمعروضاته- و غرضی من هذا الكلام توضيح المقام لتعرف المرام من أن الاختلاف فی حقيقه الوجود إنما الاختلاف النوعيه و الجنسيه بل العدديه بالماهيات و فی الماهيات و يتكثر الوجود بتكثر الموضوعات لا بالذات، س ره

عام يكون جهه استناد ذلك المعلول إليها فهو غير مستقيم فإنا ننقل الكلام إلى تلك الجهه المشتركه فإن لزومها إن لم يكن لجهه أخرى مشتركه فذلك هو المطلوب و إلا لزم التسلسل فى الجهات الاشتراكيه.

فإن قلت المعلول إما أن يفتقر لماهيه إلى عله معينه فاستحال استناده إلى غير تلك العله و إن لم يفتقر إليها لماهيته كان غنيا عنها لذاته و الغنى عن شى ء لذاته لا يكون معلولا له.

قلت المعلول من حيث إمكانه لذاته يفتقر إلى عله ما لا- إلى عله معينه لكن استناده إلى العله المعينه لأمر يعود إلى العله لأن ذات(۱) العله لما هى هى مقتضيه لذلك المعلول افتقار المطلق من حيز المعلول و تعيين العله من جانبها

فصل (۱۵) فى أحكام العله الفاعله

قد علمت أن كل عله مقتضيه فهى مع معلولها

لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من إهمال الحيثيات أو عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض فما قيل إن الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهه التى بها يكون الفاعل فاعلا

و الفاعل أيضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج و قد يكون بالعرض

إما لأنه مصحوب بما هو فاعل حقيقه كما يقال الكاتب يعالج فإن المعالج بالذات هو من حيث إنه طبيب و إما لأن معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شى ء نسب إلى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب إلى السقمونيا لأنه

۱- أى تعين العله للخصوصيه المعتبره و المعلول بعد فى كتم العدم إذ الخصوصيه منشؤه فهى متقدمه عليه فخصوصيه العله تقتضى المعلول لأن المعلول الذى هو فى كتم العدم فى مرتبه العله يستدعيها و إذا لوحظ إمكانه الذى هو متأخر عن ماهيه التى هى متأخره عن وجودها المجعول بالذات المتأخر عن الخصوصيه المعينه لا يستدعى إلا عله ما لكونه مناط الحاجه إليها، س ره

یبرد بالعرض و فعله بالذات استفراغ الصفراء و یتبعه نقصان الحراره و من هذا القبیل کون الطبیب فاعلا للصحه و کون مزیل الدعامه عله لسقوط الحائط فإن معطی الصحه مبدأ أجل من الطبیب و مبدأ الانحدار الثقل الطبیعی للسقف و کذا الحکم فی إحاله النار ما یجاورها تسخینا و طرح البذر فی الأرض و الفکر فی المقدمات و سائر ما یشبه هذه الأشیاء فإن هذه لیست عللا بالحقیقه و الغلط الذی وقع لهم فی عدم وجوب کون العله مع المعلول حیث وجدوا الابن یبقی بعد الأب و البناء بعد البناء و السخونه بعد النار إنما نشأ من أخذ ما بالعرض مکان ما بالذات فإن البناء حرکته عله لحرکه لبن ما ثم سکونه عله لسکون ذلک اللبن و انتهاء تلک الحرکه عله لسکون ذلک اللبن و انتهاء تلک الحرکه عله لاجتماع ماده و ذلک الاجتماع عله لشکل ما ثم انحفاظ ذلک الشکل فمما یوجبه طبیعه اللبن من الثبات- علی نحو من الاجتماع و کذا الأب عله لحرکه المعنی إلی الرحم و أما تصویره حیوانا و بقاؤه حیوانا فعلته واهب الصور و کذا النار لیست عله للسخونه بل لأن تبطل البروده المانعه لحصول السخونه و أما حصول السخونه فی الماء و استحالته إلی النار فبالفاعل الذی یکسو العناصر صورها و سنبرهن أن عله کل جسم أمر عقلی بالضروره و کیف یکون نار عله لوجود نار و لا نار جسمانیه أحق بأن تکون مقدمه بالعلیه من نار أخری کذلک و بالجمله فکل نوع إمکانی متفق الأفراد فی المعنی النوعی الغیر المتفاوت فیها لم یکن لها بد من وجود عله خارجه عن النوع فقد ثبت أن العلل السابقه لیست عللا بالذات فهی معدات و معینات و بالجمله علل بالعرض فالفاعل بالحقیقه مبدأ الوجود و مفیده کما فی عرف الإلهیین و أما ما یطلق علیه الفاعل فی الطبیعیات مما لا یفید وجودا غیر التحریک فقد دریت أن مثل هذه العله تکون معده(۱) و لیست عله بالذات فالجسم لاشتماله علی الهیولی

۱- أی معده بالمعنی اللغوی لا الاصطلاحی فإن المعد فی الاصطلاح ما یکون عدمه بعد وجوده موقوفا علیه للمعلول و الفاعل عند الطبیعیین لا بد من وجوده عند وجود معلوله- بل الجمهور أیضا یوافقونهم فی هذا الاصطلاح و یقابلونه بالمعد أ لا تری أنهم إذا عدوا علل المرکب کالسریر یعدون النجار عله فاعلیه و هو فاعل حقیقه بالإضافه إلی علله الأخری من قطع الخشب و صوره السریر و الجلوس علیه و کذا البناء بالنسبه إلی اللبنات فی الأخشاب و الطین و صوره البیت و الاستکنان فیه و قس علیهما نعم فاعلا باصطلاح الحکیم الإلهی و ذلک لأن الطبیعی و أمثاله نظرهم إلی الحرکه و المتغیرات و الذی یعدونه فاعلا مبدأ تغیر الماده و حرکتها من أین أو وضع أو کیف أو کم إلی آخرها و إما الإلهی فنظره إلی الوجود و الحق هو معطی الوجود فمخرج الشی ء من کتم العدم إلی فضاء الکون و جاعل مادته و صورته و فاعله و غایته و أما هؤلاء الفواعل فشغلهم تحریک ماده موجوده لا بصنعهم بل بصنع الله تعالی إلی صوره مفاضه من الله فالفاعل الحقیقی عند الإلهی هو الله تعالی، س ره

التی هی محض القوه و الفاقه لا یکون عله لوجود و کـذا الصوره إذ لا وجود لها من دون الهیولی و الإیجاد یتوقف علی الوجود فلو کان الجسم أو صورته عله لوجود لکان العـدم مفیدا للوجود فلا اسـتقلال لهذه الأشـیاء فی الإیجاد بل الحق أن نسـبه الإیجاد إلیهـا لو صـحت فهی تکون لإمـداد علوی و إنمـا هی روابـط و مصـححات للوجود و إذ قـد علمت أن وجود المعلول لاـ یساوی وجود العله إذ وجودهـا بنفسـها و وجود المعلول من وجودهـا فیکون للعله اختصـاص وجوب فی ذاته و من حیث لم یضف إلی المعلول- و المعلول لیس یجب إلاـ إذا کـان مضافـا إلی العله فـالعله بهـذا أحق من المعلول فتبین من ذلـک أن العرض لضـعف وجوده لا یکون عله لوجود الجوهر لتأخره فی الوجود عن الجوهر و أن الموجودات المرکبه لا تکون عله للبسائط لتقدم البسـیط علی المرکب فلاـ یکون جسم عله لعقـل أو نفس و لاـ محسوس عله لمعقول و لاـ المتعلق عله للمفـارق إذ العله یجب أن یکون حظها من الوجود أوکد من المعلول.

وهم و تنبیه:

مـا أشـد فی البطلاـن و أغرز فی الهلاـک و الفسـاد من جمله الآراء الخبیثه و العقائـد الردیه المهلکه لنفوس معتقـدیها اعتقاد من یتوهم(۱)

۱- هذا المتوهم لم یشم رائحه المعیه القیومیه أصلا و هو عن التوحید بعید بمراحل- بخلاف المعتقد الثانی فإنه وجد روح اللقاء أو ریحان الرجاء، س ره

أن العالم مستقل بذاته مستغن فی وجوده عن فیض باریه علیه بالحفظ و الإدامه و الإمساک و الإبقاء فإن هذا الاعتقاد مع بطلانه و فساده کما علمت یضر صاحبه فی المعاد و یسی ء ظنه بباریه دائما و یوجب أن یکون معرضا عن ربه ناسیا ذکره غافلا عن دعائه مشغولا بما سواه من أغراض دنیاه و یمکن له فیها و ملکه بها و أخلده إلی الأرض فهو لا یذکر ربه إلا ناسیا و لا یسأله إلا بطرا و رئاء أو مضطرا عند الشدائد و المصائب و الضراء علی کره منه و حیره و ضلال کما نشاهد من أکثر الناس الذین قد وافقوا بطبائعهم هذا الرأی و إن لم یصرحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم و ببارئهم جاهلون لا یعرفونه حق معرفته فهم فی عمی و ضلال فی هذه الدنیا و فی الآخره أعمی و أضل سبیلا و أما من اعتقد ما بإزاء هذا الاعتقاد للموحدین القائلین بأن العالم محدث مخترع مطوی فی قبضه بارئه- یحتاج إلیه فی بقائه و یفتقر إلیه فی دوامه لا یستغنی عنه طرفه عین و امتداد الفیض علیه لحظه فلحظه آنا فآنا بل فیضه أمر واحد متصل لو منع العالم ذلک الفیض و الحفظ و الإمساک طرفه عین لتهافت السماوات و بادت الأفلاک و تساقطت الکواکب و عدمت الأرکان و هلکت الخلائق(۱) و دثر العالم دفعه واحده بلا زمان کما ذکره فی قوله- إِنَّ اللَّهَ یُمْسِکُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولا وَ لَئِنْ زالَتا إِنْ أَمْسَکَهُما مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ(۲) و قوله تعالی وَ الْأَرْضُ جَمِیعاً قَبْضَتُهُ یَوْمَ الْقِیامَهِ وَ السَّماواتُ مَطْوِیَّاتٌ بِیَمِینِهِ فهذا من إحدی الآراء الجیده و الاعتقادات الصحیحه المنجیه للنفوس من عذاب الأبدان المحییه لها من موت الرغبه إلی الرأی یکون دائما متعلق القلب بربه معتصما بحبله متوکلا علیه فی جمیع أحواله مسندا ظهره إلیه فی جمیع متصرفاته داعیا

۱- کیف و هو مقوم بذاته لوجود العالم و وجود العالم ظهوره لا یباینه بینونه عزله- فإذا فرض ارتفاع المقوم لم یبق المتقوم، س ره

۲- الآیه الأولی إشاره إلی الإبقاء و الحفظ و الإمساک و الثانیه إشاره إلی الإهلاک و الإفناء و الإعدام علی طریق اللف و النشر المرتب، ن ره

له فی کل أوقاته سائلا إیاه حوائجه مفوضا إلیه سائر أموره فیکون له قربه إلی ربه و حیاه لنفسه و هدوه لقلبه و نجاه من المهالک.

تمثیل تنبیهی:

فإذن ما أسهل لک أن تتیقن أن وجود العالم عن الباری جل ثناؤه و عظم کبریاؤه لیس کوجود الدار عن البناء و کوجود الکتابه عن الکاتب الثابت العین المستقل بذاته المستغنی عن الکاتب بعد فراغه- لکن کوجود الکلام عن المتکلم إن سکت بطل وجود الکلام بل کوجود ضوء الشمس فی الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعه فإن غابت الشمس بطل وجدان الضوء من الجو لکن شمس الوجود یمتنع علیه العدم لذاته و کما أن الکلام لیس جزء المتکلم بل فعله و عمله أظهر بعد ما لم یکن فعل و کذا النور الذی یری فی الجو لیس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس و فیض منها فهکذا المثال و الحکم- فی وجود العالم عن الباری جل ثناؤه لیس بجزء من ذاته بل فضل و فیض یفضل به و یفیض و لا ینبغی أن یتوهم متوهم أن وجود العالم عن الباری تعالی یکون طبعا بلا اختیار منه کوجود الضوء من الشمس فی الجو طبعا بلا اختیار منها و لم یقدر أن یمنع نورها و فیضها لأنها مطبوعه علی ذلک لأن الباری تعالی کما یستوضح فی مقامه- مختار فی فعاله بنحو من الاختیار أجل و أرفع مما یتصوره العوام مثل المتکلم القادر علی الکلام إن شاء تکلم و إن شاء سکت فهذا حکم إیجاد العالم و اختراعه من الباری إن شاء أفاض جوده و فضله و إظهار حکمته و إن شاء أمسک عن الفضل و الجود- کما ذکر فی آیه إمساک السماوات و الأرض

ذکر و تلویح:

قد اشتهر من الفلاسفه الأقدمین أن المؤثر فی الوجود مطلقا هو الواجب تعالی و الفیض کله من عنده و هذه الوسائط کالاعتبارات و الشروط التی لا بد منها فی أن یصدر الکثره عنه تعالی فلا دخل لها فی الإیجاد بل فی الإعداد.

و ربما احتج عليه بعضهم بما حاصله أن الذى هو بالقوه سواء كان عقلا أو جسما لا يفيد وجودا أصلا و إلا لكان للعدم الذى هو القوه اشتراط فى إخراج الشى ء من القوه إلى الفعل فيكون العدم جزء عله الوجود و هو محال قال فلا يصح إفاده الوجود إلا لمن هو برى ء من القوه من جميع الوجوه و هو الواجب وجوده لا غير.

و هذه الحجه و إن استحسنها الجمهور لكن يرد عليه أن الإمكان المعبر عنه بالقوه و إن كان أمرا ثابتا للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له فى نفس الأمر بل الثابت له فيها إنما هو الفعليه و الوجوب بتحصيل الفاعل إياه و ذلك الاعتبار أيضا و إن كان فى مرتبه من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به فى الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبه و السر فيه أن الإمكان أمر عدمى هو سلب ضروره الطرفين عن نفس الذات الموصوفه بضروره أحدهما فى الواقع و اتصاف الشى ء(۱) بأمر عدمى فى نحو من أنحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الأمر فى الواقع هذا بخلاف الأمر الوجودى فإن الاتصاف به فى مرتبه يوجب الاتصاف به فى الواقع فإن زيدا مثلا إذا كان متحركا فى مكان من الأمكنه كالسوق مثلا يصدق عليه أنه ساكن باعتبار عدم حركته فى البيت بل إذا لم يكن متحركا أصلا نظير هذا(۲) ما قالوه من أن تحقق الطبيعه بتحقق فرد ما و عدمها بعدم جميع الأفراد فحينئذ لم يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيدا للوجود و لا يلزم منه شركه العدم و القوه و إفاده الوجود و التحصيل أيضا

۱- فسلب الضروره و إن لم يكن واقعيا بقول مطلق لأنه رفع طبيعه الضروره و رفع الطبيعه يرفع جميع أفرادها لكنه متحقق فى مرتبه من الواقع كما أن زيدا و إن لم يصدق عليه- سلب المتحركيه بالطبيعه الإطلاقيه إذا كان متحركا فى السوق لكنه يصدق عليه سلب المتحركيه فى البيت مثلا فلا يرد أنه حينئذ ارتفع الإمكان عن البين، س ره

۲- بل هو جزئى من هذه القاعده و لعل التنظير باعتبار التفاوت بالرابطيه و النفسيه، س ره

هب أن الإمكـان للممكن صـفه ثـابته له فی الواقع لکن لاـ یلزم من ذلـک أنه إذا کـان فاعلا لشـی ء یکون فاعلا له بحیثیه کونه ممکنا بل الفاعلیه له(۱) بحیثیه وجوده کمـا أن اللونیه للحیوان مثلاـ لا مـدخل لها فی تحریکه و إحساسه و لو سـلم أن فاعلیته لا تحصل إلا بإمکانه لکن لا یلزم کونه جزءا لمفید الوجود بل ربما یکون شـرطا و خارجا کما أن مدخلیه الهیولی فی تأثیر الصوره عند من یجوز(۲) أن یکون لهـا تـأثیر إنمـا هی لتعیین وضع الصوره و تخصـیص أثرها بها لا لأن تکون الماده هی الفاعله القریبه کیف(۳) و لو لم یکن عنـدهم مـدخلیه للإمکـان و لو شـرطا لاـنتقضت قاعـدتهم فی صـدور الأفلاـک عن العقول بواسـطه جهه الإمکان و الإمکان

۱- إن قلت إذا کـانت الفـاعلیه له بحیـثیه وجـوده کـان الفاعـل هـو الواجب تعـالی و هو المطلوب أو الخلف و لو کـانت بحیـثیه الوجود المضاف إلی ماهیه الممکن لزم شـرکه الإمکان. قلنا نختار شـقا ثالثا هو أنها بحیثیه الوجود الخاص المجعول بالذات و لا یلزم المطلوب أو الخلف إذ للوجود مراتب و حیـثیه الوجود الخـاص المعلولی غیر حیـثیه الوجود الفوق التمـامی- و علی التبـاین فالأمر أظهر و إن کان التباین باطلا من أصله، س ره

۲- أی للصوره فـإن صوره مـا کما مر فی کلام الشـیخ الرئیس شـرط تأثیر العقل الفعال- سواء کان فی الهیولی أو فی غیرها و لا یمکن إرجاع الضمیر إلی الهیولی إذ الهیولی قوه انفعالیه لا قوه فعلیه و لا یجوز أحد أن یکون لها تأثیر بل الصوره الجسمیه أیضا قوه انفعـالیه إنمـا القوه الفعلیه الطبـائع و الصور النوعیه أو إشـاره إلی الخلاـف فـإن للصور النوعیه المقارنه أعنی القوی و الطبائع تأثیرا عند المشائیه و أما عند الإشراقیه فالتأثیرات للصور النوعیه المفارقه أعنی المثل النوریه، س ره

۳- لما أبطل الحجه بإبداء المنوع المترتبه من عدم واقعیه الإمکان و صـحابیته الاتفاقیه و مدخلیته بنحو الشـرطیه لا الشطریه أبدی نقضا إجمالیا بأن للإمکان مدخلیه فی صدور الأفلاک عن العقول عندهم فیلزم شـرکه العدم علیهم أو منع بطلان اللازم و یمکن الجواب بـأن العقـل بجهه الإمکـانیه عله لمـاهیه الفلک فلم یلزم شـرکه العـدم فی إفاده الوجود بل فی إفاده الماهیه و أما وجوب الفلـک فصـدر من وجود العقـل مضافـا إلی ماهیه و مشوبا بظلمه إمکانه و أما وجود العقل بما هو نور مضافا إلی الله فهو مصـدر للعقل الثانی فالدانی للدانی و العالی للعالی، س ره

عـدمی فأین التخلص من وساطه الإمکان ثم الإمکان(۱) و إن کان صـفه ثابته للممکن لکن لیس ذات الممکن و حقیقته محض حیثیه الإمکـان حتی لا ـ یکون لهـا حیثیه أخری سوی کونه ممکنـا و خصوصا عنـد المشاءین القائلین بأن الوجودات العارضه لها حقـائق متخـالفه الـذوات المشترکه فی مفهوم شامـل عرضـی فکیف یلزم من نفی وساطه الإمکان نفی وساطه الوجود فلا یمکن التمسک فی إثبات هذا المطلب الشریف بتلک الحجه الضعیفه.

و أمـا ذکره صاحب الإشـراق فی الهیاکل بقوله و الجواهر العقلیه و إن کانت فعاله إلا أنها وسائط جود الأول و هو الفاعل و کما أن النور القوی لا یمکن- النور الضعیف من الاستقلال بالإناره فألقوه القاهره الواجبه لا تمکن الوسائط لوفور فیضه و کمال قوته و فی حکمه الإشـراق بقوله و کماله یتصور استقلال النور الناقص- بتأثیر فی مشهد نور یقهره دون غلبه التام علیه فی نفس ذلک التـأثیر فنور الأـنوار هو الغـالب مع کـل واسـطه و المحصـل فعلها و القائم علی کل فیض فهو الخلاق المطلق مع الواسـطه و دون الواسـطه لیس شـأن لیس فیه شـأنه فهو و إن کان فی القوه و المتانه أقوی من الحجه السابقه عنـد العالم بقواعـد حکماء الفرس و الأقدمین- بل یمکن تتمیمه بقواعد إشـراقیه لکن بحسب ظاهر الأمر إقناعی لا یجوز الاکتفاء به فی أسلوب المباحثه و المناظره و لنا بفضل الله و إلهامه برهان حکمی علی هذا المقصد العالی ستطلع علیه إن شاء الله تعالی.

تعقیب و إشاره:

الفاعـل النـاقص یحتـاج إلی حرکه و آلات حتی یصـدر ما فی نفسه محصـلا فی الماده و الفاعل الکامل هو الـذی یتبع الصوره- الموجوده فی ذاته وجود الصوره فی مادتها ثم إذا ثبت فی الوجود فاعل أول و مبدأ

۱- معـارضه للحجه بـأن الوجود لمـا کان أصـیلا فحقیقه کل شـی ء نحو وجوده و ماهیته و إمکانه اعتباریان فحیث کان الإمکان اعتباریا و صـفه زائـده علی حقیقه الممکن لم یلزم شـرکه العـدم- و حیث کان للوجود مراتب صدق أن هاهنا فاعلا للوجود غیر الحق و هو أنحاء الوجود، س ره

أعلى بحيث لا يكون أقدم من وجوده وجود و لا يمكن(۱) أن يكون له ماده و لا موضوع صوره و لا فاعل و لا غايه لأن هذه الأشياء تسقط أوليته و تقدمه و علم من هذا أن وجود ما يوجد عنه إنما هو على محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه و رضاه- و لا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا أو كرامه أو لذه أو بهجه أو نفعا أو تخلصا من مذمه و غير ذلك من المنافع لكونه غنيا عما عداه فلذلك وجوده الذى به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذى به يحصل منه غيره بل هما هناك ذات واحده و حيثيه واحده لا أنه ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته و بالآخر حصول شى ء آخر عنه كما أن لنا شيئين نتجوهر و نتذوت بأحدهما و هو النطق و نكتب بالآخر و هو صناعه الكتابه و بالجمله لا يحتاج الفاعل الأول فى أن يفيض عنه شى ء إلى شى ء غير ذاته صفه كان أو حركه أو آله كما يحتاج النار فى إحراقه فى إحراقه لشى ء إلى صفه هى الحراره(۲) و الشمس فى إضاءتها أطراف الأرض إلى الحركه و البخار فى تحت الباب إلى الفاس و لا يمكن أن يكون له فى فعله عائق أو شرط منتظر

إفاده تفصيليه: أصناف الفاعل سته

اشاره

(۳)

الأول ما بالطبيعه

و هو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه و لا اختيار و يكون فعله ملائما لطبيعته

۱- الظاهر أن يقال فلا يمكن أن يكون لفاعليته المطلقه أو لفاعليته بالنسبه إلى المعلول الأول ماده أو غايه زائده و نحو ذلك إلا أنه لما كان ما به تجوهر ذاته ما به فاعليته كان الماده التى لها له و قس عليها ما سواها، س ره

۲- محصله أن النار محرقه ما دامت حاره و الشمس مضيئه ما دامت متحركه فالحراره و الحركه و إن كانتا لازمتين لذاتيهما و واجبتى الثبوت لهما بذاتيهما كما هو مقتضى قاعده الاستلزام- لكن وجوب ثبوتهما لهما و ضروره وجودهما وجوب و ضروره ذاتيه غير أزليه، س ره

۳- لا ـ ريب أن الأفعال التى نشاهدها فى الخارج على كثرتها تنقسم إلى ما لا دخل للعلم فى صدورها كالأفعال الصادره عن الطبائع و القوى الطبيعه و ما للعلم دخل فى صدورها كما فى أفعال ذوات الشعور من الحيوان كالمشى و القسم الأول ربما يكون ملائما لطبع الفاعل و هو الفاعل بالطبع و ربما لم يكن كحركه الجسم و الجسم الثقيل إلى العلو مثلا و هو الفاعل بالقسر و أما الفاعل الذى لعلمه دخل فى صدور فعله فلا شك أن العلم فيه من لوازم نوعيته و إنما جهز به لتشخيص كماله النوعى و تمييزه به من غيره ليفعل ما فيه كماله و يترك غيره كالحيوان القاصد للتغذى يتحرك إلى جسم يشاهده فإن وجده غذاء أكله و إن وجده حجرا مثلا تركه هذا إذا كان عنده تصديق بلزوم الفعل أما إذا شك فى أنه كمال له أو ليس بكمال أخذ فى تطبيق الأوصاف و العناوين الكماليه و غير الكماليه عليه فإن انتهى إلى التصديق به أو انتهى إلى التصديق بأنه خلاف الكمال تركه و هذا الانعطاف إلى أحد الطرفين من الفعل و الترك هو الذى نسميه بالاختيار الصادر عنه فعلا اختياريا و قد بان أن الموجب لهذا التروى هو

الحصول على التصديق بأحد الطرفين- و التخلص عن التردد فلو كان هناك تصديق من أول الأمر لم يحتج إليه و اختير الفعل المصدق به من أول الأمر كما فى الأفعال الصادره عن الملكات كالمتكلم يأتى بالحرف بعد الحرف فى كلامه المركب من الحروف بأوصافه و خصوصياته اختيارا من غير أن يتروى فى كل حرف حرف بما يصرفه عن التكلم فكلما تعين تصديق من غير ترو أو بعد التروى أتى الفاعل بفعله من غير إمهال و إنظار- و من هنا يظهر أن الفعل الاختيارى و الإجبارى ليسا نوعين متمائزين بحسب الوجود الخارجى كى يصحح ذلك انقسام الفاعل الإرادى إلى الفاعل بالقصد و الاختيار و الفاعل بالجبر فإن الذى يفعله المجبر فى المورد أنه يجعل الفعل ذا طرف واحد فيختاره الفاعل بالتصديق به بعد ما استحال طرفه الآخر المقابل فى نظره و لو لا عمل المجبر لعين ما يختاره بشى ء من المرجحات الأخر فإراده الفاعل و اختياره أحد الطرفين فى مورد الجبر و الاختيار على نمط واحد و إنما اختلفا بحسب الاعتبار فتعين الفعل فى الاختيار لامتناع الترك بعنوان من العناوين الذى يصدق به الفاعل فيما يجده و تعينه فى الجبر لامتناع الترك بتهديد من المجبر أو غير ذلك و هو أيضا عنوان من العناوين المنطبقه على الترك مثلا عند الفاعل المانعه عنها فالذى يقوم من تحت حائط يريد أن ينهدم حذرا من انهدامه عليه كالذى يقوم من تحته إذا هدده جبار بأنه إن لم يقم هدمه عليه متساويان من حيث التصديق الموجب لاختيار الفعل و إرادته من غير فرق حقيقى و أحد الفعلين من ذلك اختيارى و الآخر جبرى نعم العقلاء فى سننهم الاجتماعيه فرقوا بين المقسمين حفظا لمصلحه الاجتماع و رعايه للقوانين الجاريه فيه المستتبعه للثواب و العقاب و المدح و الذم و غير ذلك فالانقسام انقسام وضعى اعتبارى لا حقيقى فلسفى و قد ظهر أيضا أن الفعل الجبرى لا يبطل إراده الفاعل فى تأثيرها فالفعل إرادى على أى حال هذا كله فى الفاعل الذى لعلمه الحصولى التفصيلى دخل فى صدور فعله و هناك قسمان آخران للفاعل العلمى ذكرهما المصنف ره و هما الفاعل بالرضا و الفاعل بالعنايه و سيأتى المناقشه فى الفاعل بالعنايه فالحق أن أقسام الفاعل أربعه بإسقاط الفاعل بالجبر و الفاعل بالعنايه عن الاعتبار- نعم ما سيختاره المصنف ره فى علم الواجب بغيره و هو العلم الإجمالى فى عين الكشف التفصيلى- يستدعى زياده قسم على الأقسام الأربعه و ظاهره ره أنه يدخله فى الفاعل بالعنايه لأنه فاعل يصدر فعله عن مجرد العلم التفصيلى السابق على الفعل من غير داع زائد إلا- أن العلم حضورى لا- حصولى كما فى الفاعل بالعنايه بالمعنى المعروف و ربما سمى هذا النوع من الفاعل بالفاعل بالتجلى، ط مده. أقول وجه الضبط لأقسام الفاعل بالترديد بين النفى و الإثبات أن يقال الفاعل ما يكون له علم بفعله أو لا و الثانى إما أن يلائم فعله طبعه فهو الفاعل بالطبع أو لا فهو الفاعل بالقسر و الأول إما أن لا يكون فعله بإرادته فهو الفاعل بالجبر أو يكون فإما أن يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله إجمالا لا غير فهو الفاعل بالرضا أو لا بل يكون علمه بفعله تفصيلا سابقا فإما يقرن علمه بالداعى الزائد فهو الفاعل بالقصد أو لا- بل يكون نفس العلم فعليا منشأ للمعلول فإما أن يكون ذلك العلم بالفعل زائدا على ذاته فهو الفاعل بالعنايه أو لا بأن يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته و ذلك هو العلم الإجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى فهو الفاعل بالتجلى و يقال له الفاعل بالعنايه بالمعنى الأعم و لذا لم يذكره هنا و قد أشرت إلى وجه الضبط هذا فى منظومتى المسماه بغرر الفرائد فليرجع إليها من أراد الحفظ، س ره

و الثانی ما بالقسر

و هو الذی یصدر عنه فعل بلا علم منه به و لا اختیار و یکون فعله علی خلاف مقتضی طبیعته.

و الثالث ما بالجبر

و هو الـذی یصدر عنه فعله بلا اختیار بعد أن یکون من شأنه اختیار ذلک الفعل و عدمه و هذه الأقسام الثلاثه مشترکه فی کونها غیر مختاره فی فعلها و فی أن فاعلیتها علی سبیل التسـخیر و الاستخدام من الغیر إیاها سواء کان تسخیر المسخر القاهر و استخدام المسـتخدم العـالی إیاهـا فی الفـاعلیه أیضـا علی هـذه الطریقه أو علی طریقه الإـراده و الاختیار و اسـتخدام النفس الناطقه لبعض القوی الفعـاله البـدنیه فی أفاعیلهـا من قبیـل الثـانی کالحرکـات الأـینیه و غیرهـا الصـادره عن القوی العضـلیه بتوسـط الجوارح و الأعضـاء و هـذه القوی فی العـالم الصـغیر الإنسـانی- بمنزله الأشـخاص الحیوانیه فی العالم الکبیر و اسـتخدامها لبعضـها من قبیل الأـول- کالحرکـات الصـادره عن القـوی الغـاذیه و المنمیه و کحرکـات النبض الانقبـاض و الانبسـاط و الغضب و الشـهوه الـتی موضوعاتها الأجسام اللطیفه من الأخلاط و الأرواح و مبادیها

القوى المستعليه النفسانيه و هذه المبادى فى العالم الصغير كالحركات السماويه المسخره لعالم الأمر فى العالم الأعلى فكما أنهم لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون فكذلك نظيرتهم فى طاعه النفس الناطقه و كما أن أشخاص الناس منهم من عصى ما أمر الله عباده على ألسنه رسله و فى كتبه و منهم من أطاعه فكذلك نظيرتها من القوى فى طاعه النفس و عصيانها فيما تأمرها به و تنهيها عنه.

و الرابع ما يكون بالقصد

و هو الذى يصدر عنه الفعل مسبوقا بإرادته المسبوقه بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل و يكون نسبه أصل قدرته و قوته من دون انضمام الدواعى و الصوارف إلى فعله و تركه فى درجه واحده.

و الخامس هو الذى يتبع فعله علمه بوجه الخير

فصل (۱۴) فى أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل(۱) كثيره فيه بحسب نفس الأمر- و يكون علمه بوجه الخير فى الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم- و داعيه خارجه عن ذلك الفاعل و يقال له الفاعل بالعنايه فى عرف المشاءين.

و السادس هو الذى يكون علمه بذاته الذى هو عين ذاته سببا لوجود أفاعيله

التى هى عين علومه و معلوماته بوجه أى إضافه عالميته بها هى بعينها نفس إفاضته لها من غير تعدد و لا تفاوت لا فى الذات و لا فى الاعتبار إلا بحسب اللفظ و التعبير

۱- لا يخفى أن المعلول بالذات من جهه أنه مرتبط بذاته و بنفسه إلى ذات العله فهو نفس الارتباط و الانتساب و النسبه يختلف باختلاف طرف النسبه و اختلاف العله مع كون المعلول واحدا بعينه يرجع بالحقيقه إلى عدم اختلاف النسبه مع كون طرف النسبه مختلفا و هو كما ترى و أما المعلول بالعرض و هو الماهيه الكليه و الكلى الطبيعى فلا ضير فيه كما أفاده قدس سره و هذا إنما هو من جهه تعدد وجوده بتعدد الأفراد كما فى العنصريات، ن ره

و هـذه الثلاـثه الأخيره مشتركه فى كون كل منها فاعلا بالاختيار و إن كان(۱) الأول منها مضـطرا فى اختياره لأن اختياره حادث فيه بعـد ما لم يكن و لكل حادث محـدث فيكون اختياره عن سـبب مقتض و عله موجبه فإما أن يكون ذلك السـبب هو أو غيره فإن كان غيره فثبت المدعى و إن كان هو نفسه فإما أن يكون سببيتها لاختياره باختياره أو لا فعلى الأول يعود الكلام و ينجر إلى القـول بالتسـلسل فى الاختيـارات إلى غير النهـايه و على الثـانى يكون وجود الاختيـار فيه لاـ بالاختيـار فيكون مضـطرا و محمولا [مجبولا] على ذلك الاختيار من غيره فينتهى إلى الأسباب الخارجه عنه و ينتهى بالأخره إلى الاختيار الأزلى الـذى أوجب الكل على ما هو عليه- بمحض الاختيار من غير داع زائد و لا قصد مستأنف و غرض عارض.

فإذا علمت أقسام الفاعل فاعلم

أنه ذهب جمع من الطباعيه و الدهريه خذلهم الله تعالى إلى أن مبدأ الكل فاعل بالطبع و جمهور الكلاميين إلى أنه فاعل بالقصد و الشـيخ الرئيس وفاقـا لجمهور المشاءين إلى أن فاعليته للأشـياء الخارجيه بالعنايه و للصور العلميه الحاصـله فى ذاته على رأيهم بالرضا و صاحب الإشـراق تبعا لحكماء الفرس و الرواقيين إلى أنه فاعل للكل بالمعنى الأخير و سـنحقق لك فى مستأنف الكلام من الأـصول الآتيه إن شاء الله تعالى إن فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعليه بأحـد من الوجوه الثلاثه الأول و إن ذاته أرفع من أن يكون فاعلاـ بـالمعنى الرابع لاسـتلزامه مع قطع النظر عن الاضـطرار التكثر بـل التجسم تعـالى عن ذلـك علوا كبيرا فهو إمـا فاعل بالعنـايه أو بالرضـا- و على أى الوجهين فهو فاعـل بالاختيـار بمعنى إن شـاء فعـل و إن لم يشـأ لم يفعـل لا بالإيجاب كما توهمه الجماهير من الناس فإن صحه الشرطيه غير متعلقه بصدق

۱- و من هنا يقال الإنسان مضطر فى صوره مختار و الحق تعالى مختار فى صوره مضطر- أى لأجل اختياره تعالى وجوبى إحدى التعلق، س ره

شی ء من مقدمها و تالیها بل وجوبه أو کذبه بل امتناعه إلا أن الحق هو الأول منهما- فإن فاعل الکل کما سیجی ء یعلم الکل قبل وجودها بعلم هو عین ذاته فیکون علمه بالأشیاء الذی هو عین ذاته منشأ لوجودها فیکون فاعلا بالعنایه.

تمثیل:

أصناف الفاعلیه المذکوره و أنحاؤها السته المسفوره متحققه فی النفس الآدمیه بالقیاس إلی أفاعیلها المختلفه فإن فاعلیتها بالقیاس إلی تصوراتها و توهماتها بالرضا و کذا بالقیاس إلی قواها الجزئیه المنبعثه- عن ذاتها المستعمله إیاها المستخدمه لها کوهمها و خیالها فإن النفس تستخدم المتفکره فی تفصیل الصور الجزئیه و ترکیبها حتی ینتزع الطبائع من الشخصیات- و یستنبط النتائج من المقدمات و لیس لتلک القوی إدراک(١) ذواتها لکونها جسمیه و التجسم من موانع الإدراک کما سیأتی علی أن الوهم الذی هو رئیس سائر القوی ینکر نفسها فکیف حال سائر المدارک الجزئیه و الاستخدام لا یتم إلا بإدراک جزئی لما یستخدم و ما یستخدم فیه فالنفس تدرک تلک الآلات المنبعثه عنها بنفس ذاتها- المدرکه و ذواتها المدرکه لا بإدراک تلک القوی لذواتها کما علمت و لا- بإدراک آله أخری إذ لا آله للآله و فاعلیتها بالقیاس إلی ما یحصل منها بمجرد التصور و التوهم بالعنایه- کالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخیل السقوط و القبض(٢) الحاصل من جرم اللسان المعصر للرطوبه من تصورها للشی ء الحامض و فاعلیتها بالقیاس إلی ما یحصل منها بسبب البواعث الخارجه عنها الداعیه لها إلی تحصیل أغراضها و استکمالها لها بها بالقصد کالکتابه و المشی و غیرهما و فاعلیه النفس الصالحه الخیره

١- أی لیس إدراک النفس إیاها بحصول صور القوی فی القوی و إلا- لزم إدراکها لذواتها- و أیضا لزم اجتماع المثلین کما لیس إدراکها بحصول صورها فی ذات النفس و إلا أدرکت کلیاتها و الحال أن جزئیاتها هی المستعمله، س ره

٢- هذا مثال لمجرد کون العلم عله للفعل لا لکون العلم بالفعل عله له کما فی المثال الأول- لأن العلم تعلق بالحموضه و الفعل هو القبض و العصر، س ره

لفعل القبائح كفعل الزنا و شهاده الزور و الكذب على الله بالجبر و فاعليتها لحفظ المزاج و إفاده الحراره الغريزيه فى البدن و الصحه و سائر ما أشبهها بالطبع و فاعليتها للحراره الحمائيه و المرض و السمن المفرط و الهزال بالقسر

فصل (۱۶) فی أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاک

بيانه أن الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثرا فى المعلول أو لا يكون فإن لم يكن تأثيره فى المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر مثل وجود شرط أو صفه أو إراده أو آله أو مصلحه أو غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل إنما هو ذلك المجموع ثم الكلام فى ذلك المجموع كالكلام فى المفروض أولا فاعلا إلى أن ينتهى إلى أمر يكون هو لذاته و جوهره فاعلا- ففاعليه كل فاعل تام الفاعليه بذاته و سنخه و حقيقته لا- بأمر عارض له فإذا ثبت أن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل و بهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء و التأثير فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتيه المنتزعه عنه المنتسبه إليه بسنخه و ذاته- و لقائل أن يقول فيجب على ما ذكرت أن يحصل من العلم بالعله الفاعليه العلم بالمعلول و يلزم على هذا أنا إذا عرفنا حقيقه شى ء من الأشياء أن نعرف لازمه القريب و من لازمه القريب لازمه الثانى و من الثانى الثالث حتى نعرف جميع لوازمه فى آن واحد و ما من شى ء إلا و له لازم و للازمه لازم و للازم لازمه أيضا لازم إلى غير النهايه فيلزم للنفس إدراك الأمور الغير المتناهيه دفعه واحده و ذلك بين الفساد.

و حله من وجوه الأول أنا و إن سلمنا أن العلم بحقيقه شى ء يستلزم العلم بلوازمه الذاتيه كما هو مقتضى القاعده المذكوره لكن لا نسلم أن لكل شى ء لازما حتى يلزم من إدراك شى ء واحد إدراك أمور غير متناهيه و نحن لا نعرف من الحقائق إلا

صفاتها و لوازمها الأخيره و آثارها القاصيه [الفائضه] دون أنفسها و مباديها و أسبابها القصوى.

لا- يقال إن تلك الصفات كما هى لازمه لتلك الماهيات فتلك الماهيات أيضا لازمه لتلك الصفات فإذا ساعدتم على معرفه الصفات لزمكم أن يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات عله للعلم بسائر الصفات.

لأنا نقول من الجائز أن يكون الصفات لازمه للموصوفات بلا- عكس كلى- فإن الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها أن تكون مساويه لقائمتين و تساوى القائمتين لا- يلزمه الزوايا الثلاث من المثلث كالزاويتين اللتين عن جنبى خط مستقيم قام على مثله فإنهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث و زواياه.

لا يقال إن من المستبين عند الحكماء أن علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فإذا علمنا بحقيقه نفسنا حاضر أبدا فيجب أن نعرف جميع صفات أنفسنا و لوازمها و آثارها- من قواها و شعبها و من جمله لوازمها استغناؤها عن البدن و امتناع قدمها و فسادها- فيجب أن يكون العلم بهذه الأحوال بينا حاصلا من غير نظر و كسب.

لأنا نقول اللوازم على ضربين لوازم اعتباريه و لوازم غير اعتباريه و معنى الاعتباريه هاهنا ما لا يكون لها ثبوت إلا فى الذهن و عند اعتبار العقل إياها و هذا مثل كون النفس قائما بذاته غنيا عن الموضوع و كونها ممكنا و حادثا و باقيا بعد خراب البدن فإن بعض هذه الصفات كالغنى و المجرد عباره عن سلب شى ء عنها- و السلوب لو كانت ثابته لكان لشى ء واحد صفات غير متناهيه لأجل سلوب غير متناهيه عنه لا مره واحده بل مرارا غير متناهيه فيقتضى عللا غير متناهيه كذلك و بعضها كالإمكان و الحدوث و البقاء مما يتكرر نوعه إذا اعتبر كونه ثابتا فى الخارج فينجر إلى التسلسل فإن الحدوث لو كان ثابتا لكان له حدوث و هكذا إلى غير النهايه و كذا الحكم فى البقاء فعلمنا أن تلك الصفات مما لا وجود لها فى الخارج فلا يكون

ذات الشی ء عله لتحققها حتی یلزم من العلم بها العلم بتلک الصفات مطلقا بل إنما یکون عله لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا أیضا بل عند(۱) اعتبار جمله من الوسطیات و لا شک أن العلم بماهیه النفس و بتلک الوسطیات المعتبره عله للعلم بوجود هذه اللوازم و أما اللوازم الغیر الاعتباریه فهی للنفس مثل قدرتها و شوقها و إدراکها و لذتها و ألمها إلی غیر ذلک من الوجدانیات الحاصله للنفس من دون توقفها علی الاعتبار و الفرض فلا جرم(۲) من عرف ذاته عرف هذه الصفات- و سائر آثارها و شعبها و توابعها الذاتیه و خوادمها و جنودها الفطریه لکن أکثر الناس ممن لیس له حضور تام عند نفسه بل کثره اشتغاله بالأمور الخارجه عنه- و شده التفاته بما یدرکه الحواس و تورطه فی الدنیا یلهیه عن الالتفات بذاته و یذهله عن الإقبال إلیها و الرجوع إلی حاق حقیقته فلا یدرک(۳) ذاته إلا إدراکا ضعیفا

۱- أی الأدله المثبته لها و الوسط ما یقرن بقولنا لأنه و معلوم أن ما عدا الإمکان الذاتی علی المشهور من أن لها ماهیه من النظریات و أما علی القول بأن لا ـ ماهیه لها فلها الإمکان بمعنی الفقر و التعلق بالواجب بالذات تعالی شأنه و لیس المراد بالوسطیات مثل تصور الماده و الموضوع- فی تصور تجردها و غنائها و العدم و البعدیه و القبلیه فی تصور الحدوث و البقاء حیث إن الحدوث هو الوجود بعد العدم و البقاء هو الوجود بعد الوجود لأنها داخله فی اعتبار نفس هذه الصفات، س ره

۲- أما صفاتها فلأنها عین وجود النفس التی صارت بالفعل فی ذاتها و صفاتها کیف و المدرک متحد مع المدرک بالذات و الموهومات و المخیلات و المحسوسات بالذات منشآتها بوجه- لائمتها أو نافرتها و أما الآثار و القوی فلأنها جامعه إیاها فی مقامین مقام المفصل فی المجمل و مقام المجمل فی المفصل، س ره

۳- نسوا الله فأنساهم أنفسهم و علمه بها و إن کان حضوریا إلا ـ أن الحضوری أیضا کالحصولی ذا مراتب من الإجمالی و التفصیلی علی مراتبهما و الکشف و الشهود علی درجاتهما إلی درجه حق الیقین و ذلک کدرجات المشاهده البصریه فإن الذین یشاهدون إنسانا کاملا ـ من غایه بعد أو غایه قرب أو توسط بین الغایتین و بینهما متوسطات شتی فی هواء مغبر أو صاف عن صحیحه أو مؤفه- مع اطلاع علی مزایاه و أوصافه و أخلاقه و صناعاته کل بقدر نصیبه جمیعهم من أهل المشاهده بالنسبه إلیه فکذا علم النفس بالنفس من حد الرضاعه إلی حد العقل بالفعل و العقل الفعال إلی مقام الفناء فی الحق المتعال کلها حضوری، س ره

و لا يلتفت إليها إلا التفاتا قليلا و لهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصه بها و آثارها المنشعبه عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكامله الشديده التعلق إلى البدن و مشتهاه وجود فی غايه الضعف و القصور فإدراكها لذاتها أيضا حيث يكون عين ذاتها يكون فی غايه الخفاء و الفتور فتغفل عنها و يجهل لوازمها و خواصها و آثارها و أما النفوس النوريه القويه الكامله المستعليه القاهره على قواها و جنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها و صفاتها و لا قواها و جنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها فی مشهد ذاتها فذاتها على كل شی ء منسوب إليها شهيد كما سيأتيک بيانه فكن منتظرا

فصل (۱۷) فی العله العنصريه و أقسامها

إن العنصر لشی ء هو الذی له قوه وجود ذلک الشی ء إما بوحدانيته أو بشركه غيره و الأول إما مع تغير ما فی نفسه أو لا معه فالثانی كما للوح بالقياس إلى الكتابه و الأول لا يخلو إما أن يكون التغير فی حاله سواء كان بزياده حال كما للمشعه إلى الصنم و الصبی إلى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما فی حال من أحواله- بعروض الحركه له فی أين أو كم أو غير ذلک أو بنقصانه مثل ما للأبيض إلى الأسود- و إما أن يكون مع تغير فی جوهره و ذاته إما بالنقصان كما للخشب إلى السرير فإنه ينقص بالنحت شی ء من جوهر أو بالزياده كما للمنی إلى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهريه حتى يبلغ إلى درجه الحيوانيه و إن كان مع انسلاخات صوريه و أما الثانی فإما مع استحاله ما مثل الهليلج إلى المعجون أو لا مثل الخشب و الحجاره إلى البيت و من هذا الجنس الآحاد للعدد ثم العنصر إما عنصر للكل كالهيولى الأولى- و إما عنصر لعده أمور مثل العصير للخل و الخمر و الدبس و قد قلنا من قبل إن العنصر الأول يجب أن لا يكون فيه جهه صوريه بل يكون فی ذاته قوه محضه و فاقه صرفه.

فليس لأحد أن يقول إن أريد بالكل جميع الصور الفلكيه و العنصريه فلا يصدق هذا القسم على واحده من الهيوليات الأوليه لأن هيولى العناصر غير قابله لصوره الفلك و هيولى كل فلك لا يقبل غير صوره خاصه فلكيه و إن أريد به جميع الصور العنصريه فلا يصدق على غير الهيولى المشتركه للعناصر فلا بد أن يخصص بها- لأنا نقول(۱) المراد هو الأول و ذات الهيولى الأولى لا تأبى عن قبول الصور كلها إلا أن التخصيص ببعضها دون بعض إنما يجى ء لها من خارج لا من ذاته إذ لا فعليه لها أصلا يوجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق أن العنصر من حيث إنه عنصر فى جميع الأقسام المذكوره ليس إلا ما يكون فى حد ذاته- فاقدا لصوره شى ء و حقيقته و له بهذا الاعتبار إبهام محض من غير تحصل فجهه كون العنصر عنصرا سواء كان فى الدرجه الأولى من غير تخصص أو فى الدرجه الثانيه بسبب انضمام ما يخصه و اعتباره معه ليس إلا العنصر الأول الذى هو بذاته منبع النقص و القصور كما أن الوجود الحقيقى القيومى بذاته منبع الكمال و الفيض و الجود- فكما أن كلما قرب إلى المبدإ الحق يكون أشد صوريه و أتم كمالا- و فعليه و كل ما بعد منه يكون أضعف فعليه و أنقص كمالا و أوفر نقصانا و قوه فالهيولى الأولى التى فى الحاشيه الأخرى للوجود بعكس ذلك و لذلك يعبر عنها فى الرموزات النبويه و الإشارات الناموسيه بالهاويه و الظلمه و الخلاء و الفضا و أسفل السافلين إلى غير ذلك مما يشير إلى خستها و عدميتها

۱- إذ لا ميز فى صرف القوه و القول بالاختلاف النوعى بين الهيوليات الأوليه الفلكيه- و بينها و بين الهيولى المشتركه العنصريه كالقول بالتباين بين الوجودات الخاصه بنفس ذواتها البسيطه كما اشتهر من المشاءين لكون الهيوليات الأوليه أيضا بسائط جنسها مضمن فى فصلها- و فصلها فى جنسها و لكن هذا فى الوجودات التى هى عين الفعليات و التميزات غير معقول فكيف فى الهيوليات التى هى عين القوه و القوه بما هى قوه كالعدم الذى لا ميز فيه، س ره

فصل (۱۸) فی ألقاب العله العنصریه

اعلم أن وضع الأسامی للأشیاء قد یکون باعتبار ذواتها و ماهیاتها و قد یکون باعتبار عوارضها و إضافاتها الأول کالإنسان و الثانی کالکاتب و ربما لم یوضع لنفس ذات الشیء اسم و ذلک کحقیقه النفس الإنسانیه حیث لم یوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس إنما وضع لها من حیث إضافتها إلی البدن و تحریکها إیاه و تدبیرها له فنفسیه النفس لیس کإنسانیه الإنسان و زیدیه زید إلا أن یراد من النفس معنی آخر هو الذات مطلقا فیکون اسما لمفهوم عام عقلی و لا یکون اسما للماهیه مخصوصه فظهر أن بعض الحقائق مما لم یوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار أمر عرضی و من هذا القبیل الجوهر العنصری لم یوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحیثیاتها الزائده علیها فهو من جهه أنه بالقوه یسمی هیولی و من جهه أنها حامله بالفعل یسمی موضوعا بالاشتراک اللفظی بینه و بین الذی هو جزء رسم الجوهر و بین الذی هو فی مقابله المحمول و من حیث إنها مشترکه بین الصور یسمی ماده و طینه و من حیث إنه آخر ما ینتهی إلیه التحلیل یسمی أسطقسا فإن معنی هذه اللفظه هو الأبسط من أجزاء المرکب- و من حیث إنه أول ما یبتدی منه الترکیب یسمی عنصرا و من حیث إنه أحد المبادی- الداخله فی الجسم المرکب یسمی رکنا و ربما یترکون(۱) هذه الاصطلاحات فی بعض الأوقات فإنهم یطلقون لفظ الهیولی علی ما للفلک من الجزء القابل و إن کان ذلک القابل أبدا یکون بالفعل و کذلک یسمونه ماده مع أن ماده کل واحد من الأفلاک مخصوصه به و یمکن الاعتذار عن الأول بأن تلبس الهیولی الفلکیه بصورتها لیس باستدعاء من قبل القابل بل من الأسباب الفعاله فکأنها فی ذاتها خالیه عن الصوره و عن الثانی بأن تعدد المواد الفلکیه نوعا و شخصا لیس بحسب أن لها

۱- بل ترکهم أکثر من مراعاتهم إیاها، س ره

تحصلات فی ذاتها مع قطع النظر عن الصور لأن الماده البسیطه لا تحصل لها فی ذاتها- فلها فی مرتبه ذاتها لیس إلا إبهام محض و إلا لکان فیها فی نفسها مبادی فصول ذاتیه- و هو مستحیل کما سیتضح فی مباحث الهیولی فالحق أن تعدد المواد الفلکیه إنما هو بأسبابها الصوریه المحصله لذاتها موجوده بالفعل و بضرب من اتحادها بتلک الصور- التی هی مباد لفصول حقیقیه ذاتیه فیکون لها فی ذاتها مع قطع النظر عن تلک الصور المقومه نحوا من الوحده الجنسیه باعتبار(۱) و الشخصیه باعتبار آخر عند أخذها لا بشرط شی ء أو بشرط لا شی ء

فصل (۱۹) فی حال شوق الهیولی إلی الصوره

اشاره

إن هذا مما أثبته القدماء من الحکماء علی ما حکی عنهم و ما ظهر لنا من آثارهم و نتائج أفکارهم یدل دلاله واضحه علی أن مبنی رموزهم و أسرارهم لیس علی المجازفه و التخمین و لا علی مجرد الظن و التخیل من غیر یقین بل أمورهم کانت مبنیه علی المکاشفات النوریه و البراهین الیقینیه بعد تصفیه بواطنهم بالریاضات المصفیه للقلوب و تنقیه ضمائرهم عن الکدورات المکدره للعقول حتی صفت أذهانهم و لطفت أسرارهم و تصیقلت مرآتهم و احتذت بها شطر الحق و ظهرت لها جلیه الحال ثم أشاروا إلی نبذ منها حسب ما وجدوه مناسبا للنفوس المستعدین له من المقال- علی ما هو شأنهم فی کثیر من نظائر هذا المقام من الأمثال إلا أن من تأخر عنهم- من لدن تحریف الحکمه و تغییر المنهج فی اکتسابها و عدم الدخول فی البیوت

۱- أی باعتبار الجنس الأقصی المأخوذ منها و هو الاعتبار اللابشرطی و أما باعتبار ذاتها- فهی واحده شخصیه کیف و هی مصلحه للهوهویه فی الانقلابات و الاستحالات أو معنی قولهم إن الهیولی وحدتها وحده جنسیه إبهامیه أنها قوه محضه تتخذ بکل صوره أو أن لها مراتب لا تنافی وحدتها الشخصیه و لذا یقال إن ماء القصعتین من ماء الجره لا من ماء البحر لانحفاظ مرتبه معینه فی الأول دون الثانی، س ره

من أبوابها و مزجها بفنون من الخطابه و الوعظ و شوقها بأغراض النفس و محبته الرئاسه و طلب الـدنيا إلى يومنا هـذا قـدحوا فى ذلـك و نسبوه إلى مجرد التجوز و التشبيه من غير تأصـيل و تحقيق و ذلك لأحـد أمرين إما لعـدم وثوق هؤلاء القادحين- بنقل هـذا المطلب عن أولئك العظماء و إما للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ أفهامهم و عقولهم مع صـفائها و تجردها عن شوائب الـدنيا إلى ما بلغت به عقول أكثر المنهمكين فى لـذات هـذا العالم و الطالبين لشـهواته و أما الذى ذكروه فى القدح فيه- فهو أن هذا الشوق الذى أثبته القدماء فى الهيولى إما أن يكون نفسانيا أو طبيعيا- و الأول ظاهر البطلان و الثانى أيضا باطل لأن الشوق لا يخلو إمـا أن يكون إلى صوره معينه أو إلى مطلق الصوره و الأـول باطـل و إلاـ لكانت الماده متحركه بطبائعها إلى تلك الصوره فكان ما عداها حاصله بالقسر هذا خلف و الثانى أيضا باطل لأن الماده لا تخلو من صوره على ما سيأتى و الشوق إنما يكون إلى غير الحاصل قالوا فثبت أن هذا الكلام بعيد عن التحصيل.

تعقيب و تحصيل:

اشاره

إن هـذا القول ممـا أورده صـاحب المبـاحث المشـرقيه أخـذا عن كلام الشـيخ الرئيس فى طبيعيات كتاب الشـفاء حيث قال و قد يـذكر حال شوق الهيولى إلى الصوره و تشبيهها بالأنثى و تشبيه الصوره بالذكر و هذا شـى ء لست أفهمه أما الشوق النفسانى فلا يختلف فى سـلبه عن الهيولى و أما الشوق التسـخيرى الطبيعى الـذى يكون انبعاثه على سبيل الانسـياق كما للحجر إلى الأسـفل- ليستكمل بعد نقص له فى أينه الطبيعى فهذا أيضا بعيد عنها و لقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقه إلى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلهـا أو ملاـل صوره قـارنته [نتهـا] أو فقـدان القنـاعه بمـا يحصـل له من الصور المكمله إياها نوعا و كان لها أن يتحرك بنفسها إلى اكتسابها الصوره كما للحجر فى اكتساب الأين إن كان فيها قوه محركه(۱) و ليست خاليه عن الصور كلها و لا يليق بها الملال للصوره الحاصله

۱- لم لا يجوز أن يكون الحركه ذاتيه لها بناء على جواز الحركه الجوهريه، س ره

فتعمل فی نقضها و رفضها فإن حصول هذه الصوره إن كان موجبا للملال للنفس حصولها- وجب أن لا يشتاق إليها و إن كان لمده طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا أمرا فی جوهرها و يكون هناک سبب يوجبه و لا يجوز أيضا أن يكون غير قنعه بما يحصل- بل مشتاقه إلى اجتماع الأضداد فيها فإن هذا محال و المحال ربما ظن أنه ينساق إليه الاشتياق النفسانی و أما الاشتياق التسخيری فإنما يكون إلى غايه فی الطبيعه المكمله و الغايات الطبيعيه غير محاله و مع هذا فكيف يجوز أن يتحرک الهيولى إلى الصوره و إنما يأتيها الصوره الطاريه من سبب يبطل صورتها الموجوده لا أنها يكتسبها بحركتها و لو لم يجعلوا هذا الشوق(۱) إلى الصوره المقومه التی هی كمالات أولى بل إلى الكمالات الثانيه اللاحقه لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر فكيف و قد جعلوا ذلک شوقا لها إلى الصوره المقومه فمن هذه الأشياء تعسر علی فهم هذا الكلام الذی هو أشبه بكلام الصوفيه منه بكلام الفلاسفه و عسى أن يكون غيری يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع إليه فيه و لو كان بدل الهيولى بالإطلاق هيولى ما يستكمل بالصوره الطبيعيه حتى يحدث من الصوره التی انبعاث نحو استكمالات تلک الصوره مثل الأرض فی التسفل و النار فی التصعد لكان لهذا الكلام وجه و إن كان مرجع ذلک الشوق إلى الصوره الفاعله و أما على الإطلاق فمما لست أفهمه هذا تمام كلام الشيخ فی هذا المقام.

و إنی لأجل محافظتی على التأدب بالنسبه إلى مشايخی فی العلوم و أساتيذی فی معرفه الحقائق الذين هم أشباه آبائی الروحانيه و أجدادی العقلانيه من العقول

۱- النزاع ليس فی خصوص الشوق المعتبر فيه الفقد بوجه بل فی العشق الأعم من الشوق- فالمثبت يثبت العشق و الشوق فالنافی لا بد أن ينفی كليهما و هذا البيان من الشيخ لا ينفی العشق لأنه يجامع الوجدان كما قالوا الأول عاشق لذاته و العقول المفارقه عشاق إلهيون فلو قلنا الهيولى عاشقه للصوره لا يطرده ما قاله الشيخ و الدليل على ذلک أن الشيخ فی الرساله العشقيه استعمل لفظ الشوق و المصنف قدس سره أثبت التهافت بهذا، س ره

القادسه و النفوس العاليه لست أجد رخصه من نفسى فى كشف الحقيقه فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره فى النشأتين العقليه و المثاليه و رفع شأنه فى الدرجتين العلميه و العمليه بالعجز عن دركه و العسر فى معرفته بل كنت رأيت السكوت عما سكت عنه أولى و أحق و الاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبته و تعسره أحرى و أليق و إن كان ذلك الأمر واضحا عندى منقحا لدى حتى اقترح على بعض إخوانى فى الدين و أصحابى فى ابتغاء اليقين أن أوضح بيان الشوق الذى أثبته- أفاخم القدماء من الحكماء و أكابر العرفاء من الأولياء فى الجوهر الهيولانى و أكشف قناع الإجماع عما أشاروا إليه و أستخرج كنوز الرموز فيما ستروه و أفصل ما أجملوه و أظهر ما كتموه من التوقان الطبيعى فى القوه الماديه فألزمنى إسعافه لشده اقتراحه- و الجانى فى إنجاح طلبته لقوه ارتياحه.

فأقول و من الله التأييد و التسديد إنه قد مضت منافى الفصول المتقدمه

أصول- لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدا و تأصيلا.

فالأول منها ما بيناه من أن الوجود حقيقه واحده عينيه

ليس مجرد مفهوم ذهنى و معقول ثانوى كما زعمه المتأخرون و أن ليس الاختلاف بين أفراده و مراتبه بتمام الذات و الحقيقه أو بأمور فصليه أو عرضيه بل بتقدم و تأخر و كمال و نقص و شده و ضعف و أن صفاته الكماليه من العلم و القدره و الإراده هى عين ذاته لأن حقيقه الوجود و سنخه بنفس تجوهره مبدأ لسائر الكمالات الوجوديه فإذا قوى الوجود فى شى ء من الموجود قوى معه جميع صفاته الكماليه و إذا ضعف ضعفت.

و الأصل الثانى أن حقيقه كل ماهيه هى وجودها الخاص

الذى يوجد به تلك الماهيه على الاستتباع و إن المتحقق فى الخارج و الفائض عن العله لكل شى ء هو نحو وجوده و أما المسمى بالماهيه فهى إنما توجد فى الواقع و تصدر عن العله لا لذاتها- بل لاتحادها مع ما هو الموجود و المفاض بالذات عن السبب و الاتحاد بين الماهيه و الوجود

على نحو الاتحاد بين الحكايه و المحكى و المرآه و المرئى فإن ماهيه كل شـى ء هى حكايه عقليه عنه و شبح ذهنى لرؤيته فى الخارج و ظل له كما مر ذكره سابقا- على الوجه البرهانى اليقينى مطابقا للشهود العرفانى الذوقى

و الأصل الثالث أن الوجود على الإطلاق مؤثر و معشوق و متشوق إليه

و أما الآفات و العاهات التى يتراءى فى بعض الموجودات فهى إما راجعه إلى الأعدام و القصورات و ضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الأفضل من الوجود- و إما أنها يرجع إلى التصادم بين نحوين من الوجود فى الأشياء الواقعه- فى عالم التضايق و التصادم و التعارض و التضاد حيث يستدعى كل من المتضادين عند وجوده من جهه الأسباب الاتفاقيه الغلبه على الآخر و هذا التصادم و التضاد بينهما ليس لأجل كونهما أو كون واحد منهما موجودا بما هو موجود بل لأجل تخصيص وجود كل منهما فى نفسه و هويته بمرتبه خاصه و نشأه معينه جزئيه يضيق و يقصر عن اشتماله على الآخر أو إحاطته به أو اتحاده معه أو قوله عليه و هذا التضايق و التخالف بين وجودات بعض الأشياء لكونها متعلقه القوام الخارجى بالجسميه و المقداريه التى هى غايه نزول الوجود و نقصه و أن أضيق الأشياء وجودا هى الأبعاد و المقادير لقصر رداء وجودها عن الفسحه إلا فى حد معين و ضيقها عن الانبساط و التمادى إلا- على مرتبه متناهيه لا يتجاوزها لنهوض البراهين الداله على تناهى الأبعاد و المقادير و سائر المتصلات القاره و غير القاره أيضا عند أهل التحقيق و لأنها أيضا من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها الحصول لذاتها و لا لأجزائها أحديه الجمع و الحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الآخر بحسب هويته المقداريه و كميته الاتصاليه فمما لزم هذه المرتبه من الوجود لبعده عن منبع الفيض و الجود هو أن يتفارق كل من أبعاضه المقداريه الاتصاليه- عن بعض آخر و لا يجتمع معه فى حد واحد فكان هذه الهويه الاتصاليه لغايه ضعف وجودها و تبددها يهرب فيها الأجزاء عن الأجزاء و يغيب الكل عن الكل و لهذا

يكون التعلق بها يمنع العاقليه و المعقوليه و يكون عالمها عالم الجهل و الغفله- و الموت و الشر إذ العلم عباره عن حضور شی ء عند شی ء فما لا حضور عنده لشی ء لا علم له بذلك الشی ء فبقدر ضعف الوجود يكون قله العلم و ما يلزمه و زياده الجهل و ما يصحبه فعالميه المقداريات و المتكممات على نسبه وجودها ثم أضعف المقادير و المتصلات وجودا غير القار منها كالزمان و الحركه حيث لا يسعها الاجتماع فی آن واحد من الزمان كما لا يسع للقار منها الاجتماع فی حد واحد من المكان و هذا كلام وقع فی البين ليس هاهنا موضع تبيينه و تحقيقه و لعلنا نرجع إليه فی مستأنف القول بزياده توضيح و تتميم إن شاء الله العزيز فالغرض هاهنا أن تذكر أن الوجود من حيث هو وجود مؤثر و معشوق على الإطلاق كما مر سابقا فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فإذا صادفه شی ء حفظه و أمسكه عشقا و إذا فقده طلبه شوقا.

و الأصل الرابع أن معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه

فإن العادم لأمر ما رأسا لا يشتاقه و لا يطلبه إذ الشوق للمعدوم المحض و الطلب للمجهول المطلق مستحيل و كذا الواجد لأمر ما لا يشتاقه و لا يطلبه لاستحاله تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه إذ هو من فضيله الوجود فی غايه التمام و هو بری ء من أنحاء النقص مقدس عن شوائب القصور فی الوجود و الذات فمحال أن يلحقه تشوق إلى شی ء و يعتريه طلب و حركه إلى تمام و كمال بل لكونه تام الوجود و فوق التمام- يليق به أن يشتاق إليه و يعشقه كل من سواه و كذا العقول الفعاله لكونها مفطوره على كمالاتها مجبوله على فضائلها التی يليق بمرتبه كل منها ماثله بين يدی قيومها مشاهده لجمال مبدعها و جاعلها مغترفه من بحر الخير و الوجود و منبع الفيض و الجود بقدر حوصله ذواتها و وعاء وجوداتها و ما يوجد من الخيرات الوارده منها على العالم الأدنی ليس مما يزيدها فضيله و كرامه بل هی جوائز و عطايا- و مواهب نازله منها إلى السوافل و رشحات فائضه منها على الأوانی من غير التفات

و غرض و قصد منها إلى إصلاح الكائنات فلا يتصف هى أيضا بالتشوق إلى ما دونها- بل بالالتفات إلى ذواتها لكونها هائمه فى جمال الأزل مستغرقه فى شهود الوجود الحقيقى و لاتصالها به و دوام استغراقها فى المبدإ الأعلى لا يوصف بالشوق بالنسبه إلى العالى أيضا إلا بنحو مندمج فى ذواتها الإمكانيه بحسب خفاء ماهياتها و ظلمه جواهرها عند اعتبار أنفسها فى نحو من أنحاء ملاحظه العقل إياها مجرده عن وجودها الواجب بوجوب وجود بارئها و ذلك لأجل قصور وجوداتها و نقصان هوياتها- عن مشاهده ما يزيد عليها و إشراق ما يفضل على حدقه إدراكها من الوجود الحقيقى و النور الإحدى فهى من ذلك الوجه من الخفاء و الظلمه و الكدوره اللازمه للماهيه- من حيث هى فى اعتبار العقل المرتفعه فى الواقع الزائله عند سطوع نور الأول تعالى على ذواتها النوريه الوجوديه القدوسيه و أما غير هاتين المرتبتين من الوجود- فسواء كانت نفوسا فلكيه أو صورا سماويه(۱) أو طبائع نوعيه عنصريه أو جواهر امتداديه أو هيولى جسميه فإن جميعها مما يستصحبها قوه و شوق إلى تمام أو كمال- كما سينكشف لك فى باب الهيولى إن شاء الله تعالى و قد علم من ذى قبل فى مبحث الغايات شوق المتحركات ليتضح أن جميع هذه الأشياء كائنه على اعتراف شوق من هذا البحر الخضيم بل على اعتراف بالعبوديه لهذا المبدع القديم

و إذا تمهدت(۲) هذه الأركان و الأصول و تقررت هذه الدعاوى التى بعضها

۱- الصواب بعدها أو نفوسا عنصريه من الإنس و الجن و لعله سقط من قلم الناسخ، س ره

۲- و يمكن تقرير عشق الهيولى بوجه آخر و هو أنه بحكم قوله تعالى فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ظهر وجهه فى عرش العقل و فرش الهيولى و معلوم أن وجه الواحد بما هو وجه الواحد واحد- فالوجه النورانى الذى فى الهيولى بعينه هو الوجه النورانى الذى فى العقل و ذلك الوجه الواحد- الذى فى الكل عين مشيه الله و محبته التكوينيه للأشياء المنطوى فيها مشيتها و محبتها لا نفسها- و لوازم أنفسها و تلك المشيه و المحبه فى كل مشى و محبوب سنخ واحد و التفاوت فى الظهور لا غير، س ره

بينه و بعضها مبينه فى سوابق الفصول فنقول

أما إثبات الشوق فى الهيولى الأولى

فلأن لها مرتبه من الوجود و حظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس و غيره من محصلى أتباع المشاءين و سنقيم البرهان عليه فى موضعه و إن كانت مرتبتها فى الوجود مرتبه ضعيفه لأنها عباره عن قوه وجود الأشياء الفائضه عليها المتحده بها اتحاد الماده بالصوره فى الوجود و اتحاد الجنس بالفصل فى الماهيه و إذا كان لها نحو من الوجود و قد علم بحكم المقدمه الأولى(۱) أن سنخ الوجود واحد و متحد مع العلم و الإراده و القدره من الكمالات اللازمه للوجود أينما تحقق و كيف ما تحقق- فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها الذى هو ذاتها و هويتها بحكم المقدمه الثانيه فيكون لأجل شعورها بالوجود الناقص لها- طالبه للوجود المطلق الكامل الذى هو مطلوب و مؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمه الثالثه و لما كان بحكم المقدمه الرابعه كل ما حصل له بعض من الكمالات و لم يحصل له تمامه- يكون مشتاقا إلى حصول ما يفقد منه شوقا بإزاء ما يحاذى ذلك المفقود و يطابقه و طالبا لتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون الهيولى فى غايه الشوق إلى ما يكمله و يتممه- من الصور الطبيعيه المحصله إياها نوعا خاصا من الأنواع الطبيعيه و لست أقول إن شده الوجود و زياده الكمال أو عدمه [عدته] فى المشتاق إليه فالشوق فى الهيولى و إن لم يتقو

۱- لا جزء له و لا جزئيات و ما به الامتياز فى مراتبه عين ما به الاشتراك فالوجود الذى فى الهيولى بما هو وجود و بما هو يصير موضوع الإلهى عين الوجود الذى فى ذوات الشعور و هو عشق حقيقى و شوق تحقيقى لا تقريبى فكذا فى الهيولى لكن الوجود فى الهيولى ضعيف لكونه قوه الوجود و القوه وجود إن تضفها إلى العدم المطلق كما أن الظل نور إن تراه مع الظلمه البحته- فكذا العشق و الشوق. إن قلت ذلك العشق لوجود الهيولى لا لنفسها- قلت بحكم كل ممكن زوج تركيبى لكل ممكن ذات نوريه هى وجوده و ذات ظلمانيه هى ماهيته و بحكم المقدمه الثانيه ذاته الوجوديه هى الأصل فتذوته الهيولوى بالوجود فإن قلت ذلك الوجود عشق بنفسه صدقت و إن قلت إنه عشق بالصوره صدقت و إن قلت إنه عشق بالمبدإ الأول فى وعاء وجودها صدقت بحكم أن سنخ الوجود واحد و بحكم إن من شى ء إلا يسبح بحمده، س ره

فيها شعورا حسب ما يشتاق إليه من الكمالات كيف و إن لها نحوا ضعيفا من الشعور بالوجود الذى لها من طبيعه الوجود الذى هو عين الخير و السعاده لكن الفرض بالاعتبار الأول من جهه أن شعورها إنما هو قوه الشعور بالأمور لا فعليتها لكون وجودها قوه وجود الأشياء الصوريه لكن يجب أن يكون لها بالاعتبار الثانى غايه الشوق لأنها بإزاء ما يقوى عليها من الصور و الخيرات الغير المتناهيه التى باعتبار ما غايات لوجود الهيولى و مكملات لنقصاناتها هذا تقرير الاستقلال على هذا المطلب- و مما يؤكد هذا القول(۱) هو أن يقال حسبما ذهبنا إليه أن الهيولى لما كان حاصله من جهه القصور الإمكانى فى الجواهر المجرده و خصوصا فى الجواهر النفسانيه- أن لها قابليه الاستكمالات بجميع الصور الكماليه و إن كانت فى أزمنه غير متناهيه- لامتناع اجتماعها فى زمان واحد و أن تلك الكمالات لكونها وجوديه من سنخ ما حصل لها من الشى ء القليل الذى هو مجرد قوه تلك الخيرات الصوريه و استعداد حصولها- و إن فقد ما يمكن حصوله من الأمر الكمالى لشى ء ما له شعور ضعيف يستدعى شوقا إلى ذلك الأمر و زياده الشوق و شدته كما يتبع زياده الشعور و شدته من المشتاق كذلك يتبع

۱- هذا وجه وجيه و حاصله أن الهيولى نشأت من جهه قصور النفوس و الطبائع التى فى السلسله النزوليه نظير ما سبق أن الإمكان الاستعدادى الذى فى الهيولى نشأ من الإمكان الذاتى الذى كان فى العقل الفعال فكما أن الإمكان الذاتى صفه النفوس و الطبائع و الدهريه فى عالم الجمع- كذلك الهيولى و إمكانها الاستعدادى صفه النفوس و الطبائع الزمانيه فى عالم الفرق و تلك القوى و الاستعدادات المتعاقبه و الحركات المتصله التى هى أشواقها و طلباتها المشوبه بالفقدان من وجه- و بالوجدان من وجه فيها لأجل اقترانها بالهيولى و لو لا الهيولى لما استتمت قوه و استعداد فى شى ء نحو كمال و لما استقامت طلبات هى الحركات طبيعيه كانت الطلبات أو نفسانيه لأن الحركه أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل و جهات القوه و الاستعداد فى أيه ماده تحققت شعب الهيولى أ لا ترى أن الصور المثاليه حيث كانت عريه عن الهيولى لا تقبل الفعل و الانفعال و لا الامتزاج و الازدواج و الترقى إلى الله المتعال كما فى الهيولى العنصريه و لا تقبل الحركه و التشوق إلى الحق الدائم كما فى الهيولى الفلكيه فظهر أن الهيولى جهه الاشتياق فى جميع المشتاقين و المشتاقات كما يأتى فكيف لا شوق لما هو عين الشوق، س ره

و الطبيعيه الواقعه فى سلسله البسائط فبالحقيقه هى من جمله قواها الانفعاليه التى هى حيثيه حركاتها و توجهاتها إلى استكمالاتها الثانويه ليجبر نقصاناتها الأوليه طلبا للرجوع إلى المنبع الذى ابتدت منه فهى إنما يكون حيثيه تشوقها إلى الكمال- فالمشتاق و إن كان غير الهيولى لكن من جهه اقترانها بذلك لا بالذات.

و أما الجواب عما ذكره الشيخ و التخلص عما أورده من استدلاله على نفى الشوق عن الهيولى فنقول أما قوله أما الشوق النفسانى فلا يختلف فى سلبه عن الهيولى فممنوع بل غير صحيح على الإطلاق فإن الماده و إن كانت بحسب اعتبار العقل إياها مجرده عن الصور أمرا عدميا و بحسب اعتباره إياها مطلقه ماهيه ناقصه مبهمه فى غايه الإبهام لكنها يصلح للتحصل و التعين بحسب ما يحصلها و يعينها من الصور الجماديه و النباتيه و الحيوانيه التى شأنها تقويم وجود الهيولى محصله و تحصل نوعيتها متقرره فهى إذن باعتبار تحصلاتها النفسانيه الحيوانيه يكون لها أشواق نفسانيه إلى كمالات يليق بالنفوس سواء كانت فلكيه أو عنصريه مجرده أو منطبعه باعتبار تحسراتها النفسانيه النباتيه يكون لها أشواق نباتيه إلى كمالات نباتيه كالتغذى و التوليد و باعتبار تحصلاتها الطبيعيه يكون لها أشواق طبيعيه من التحفظ على الأشكال و الأوضاع و التحيز فى الأحياز إلى غير ذلك من الخيرات و الكمالات اللائقه بحال الأجسام الطبيعيه البسيطه و المركبه.

و أما قوله و أما الشوق التسخيرى إلى آخره- فغير صحيح لما ذكرنا من إثبات(۱) المقدمه الممنوعه.

و أما قوله و لقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقه إلى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها.

فنقول قد ظهر مما ذكرناه أن للهيولى بحسب استعدادها للأشياء شوقا

۱- أى إثبات منعها على حذف المضاف بقرينه لفظ الممنوعه أو على الاكتفاء بالوصف العنوانى و إنما قدرنا ذلك لأن إثبات المقدمه الممنوعه ليس على المانع بل على المستدل و هو الشيخ و هذا ظاهر، س ره

إلی الأشياء و ما ادعی أن لها شوقا إلی كافه الصور فی كل واحد من الأزمنه و بكل من الاعتبارات حتی يقال إن الشوق ليس إلا لما لم يحصل بعد من الأمور التی يمكن حصولها فالهيولی بحسب ذاتها بذاتها لها شوق إلی صوره ما لخلوها فی ذاتها عن صوره و إذا تحصلت بصوره فبحسب اعتبار تحصلها الخارجی بتلك الصوره المكمله- لها نوعا لها و سلوه اطمينان و غنی و عدم تشوق بل الشوق حاصل لها عند تنوعها و تحصلها بتلك الصوره إلی ما يزيد عليها من الكمالات التی فی درجه ثانيه عنها فإن كل صوره حصلت للهيولی ليست مما يغنيها عن الافتقار إلی كافه الصور بل إنما كفت حاجتها إلی نفسها فبقيت الهيولی ذات شوق و شهوه إلی سائر الصور كامرأه لا تكتفی بالمجامعه مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكه و دغدغه إلی رجل بعد رجل ما دامت هی هی كذلك حال الهيولی بالقياس إلی الصور من حيث تشوقها إلی التلبس بها و الاستكمال لورودها فكل صوره حصلت للهيولی لم تخل بعد عن نقص ما و قصور ما و شريه ما يكون فی الإمكان بإزائه من الكمالات و الخيرات الغير المتناهيه لم يخرج بعد من القوه إلی الفعل إلا قدر متناه و هكذا تترقی فی الاستعدادات- بحصول الكمالات الإضافيه و فيضان الخيرات النسبيه و يكون بحسبها التشوق المناسب لها إلی أن ينتهی إلی الكمال النفسی علی مراتبه و الكمال العقلی علی مراتبه- إلی أن يصل إلی الكمال الأتم و الخير الأقصی و الصوره بلا شوب ماده و الفعليه بلا قوه و الخير بلا شر و الوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات و يسكن لديه الاضطرابات- و تطمئن به الانزعاجات و ينقطع له الأشواق و يتم فيه الخيرات و أما قوله و لا يليق بها الملال للصور الحاصله إلی آخره.

فنقول فيه المختار علی ما ذكرناه هو الشق الأول و هو كون تشوقها إما لأجل الخلو عن الصور كلها إن أريد الخلو بحسب ذاتها مجرده أو لأجل الخلو عن الصوره التی يفقد عنها و يمكن حصولها.

و أما قوله و مع هذا فكيف يجوز أن يكون الهيولى تتحرك إلى الصور و إنما يأتيها الصور الطارئه إلى آخره.

ففيه أن جهات الطلب و الحركه إلى الصور فيها مختلفه كما مر و ليست مقصوره على نحو واحد و جهه واحده فهى من حيث ذاتها تشتاق و تتحرك إلى الصوره أى صوره ما وجدت فإذا وجدت فسبيلها أن تبقى و تدوم لكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات أى يكون ماده الجميع فشأنها أن يوجد لها هذه الصوره و ضدها فكان لكل منهما حق و استيهال فالذى لها بحق صورتها أن تبقى على الوجود الذى لها و الذى لها بحق نفس ذات الماده أن يوجد وجودا آخر مضادا للوجود الذى لها و إذا كان لا يمكن أن يوفى لها هذان الحقان و الاستيهالان معا فى وقت واحد لزم ضروره توفيه هذه إلى مده و توفيه تلك إلى مده من الواهب الحق تعالى الموفى لكل ذى حق حقه و المعطى لكل قابل مستحقه فيوجد هذه الصوره مده محفوظه الوجود- ثم يفسد و يوجد ضدها ثم يبقى تلك فإنه ليس وجود إحداهما و بقاؤها أولى من وجود الأخرى و بقائها و بالجمله تشوق الماده و استيهالها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير اختصاص بإحداهما دون الأخرى و لما لم يمكن أن يحصل لها صورتان معا فى وقت واحد لزم ضروره أن يعطى لها و يتصل بها أحيانا هذا الضد و أحيانا ذلك الضد و يعاقب كل منهما الآخر إذ عند كل واحد منهما حق ما عن ماده الآخر و بالعكس فالعدل فى ذلك أن يوجد ماده هذا لذاك و ماده ذاك لهذا فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها و اعتبار خلوها فى نفسها عن صوره ما- و أما من حيث تحصلها النوعى فتشوقها إنما يكون إلى ما يكمل به الصوره الموجوده فيها الفاقده لكمالها الأتم و هكذا إلى غايه و كمال و صوره لا أتم منها.

ثم اعلم أن للأشواق الحاصله فى الممكنات القاصره الذوات الناقصه الوجودات عن الكمال التام و الخير الأقصى سلسلتين

(۱) عرضيه و طوليه فما ذكرناه

۱- اعلم أن المعاد جسمانيا كان أو روحانيا إنما يتيسر القول به عند الحكماء الإلهيين القول بهاتين السلسلتين و بدونهما لا ينتظم أمر المعاد و الآخره بزعمهم فكل من قال بواحده منهما فقط أعنى السلسله العرضيه التى لا نهايه لها لم يتيسر له القول بالنشأه الآخره برهانا اللهم إلا بالتعبد الصرف، ن ره

من تشوق الهيولى إلى صوره بعد صوره بحسب البعديه الزمانيه فهو تشوقاتها العرضيه فى الصور المتعاقبه المتضاده و هى التى تكون للشخصيات من الصور المتفاسده العنصريه و ما ذكرناه(۱) ثانيا من تشوقها إلى الصور المترتبه فى الكمال المترقيه فى الخيريه التى يكون كل تاليه منها غايه و ثمره للسابقه فهو تشوقها الطولى فى الصور المترتبه ذاتا المتلائمه من غير تضاد و تعاند بينها بل مع تكامل كل منها بلحوق ما يعقبها و هذه السلسله من العلل و المعلولات إذ بعضها سبب للبعض و بعضها عله غائيه للأخرى بخلاف السلسله الأخرى التى هى المعدات المتعاقبه الغير المجتمعه- فيجوز ذهابها لا إلى حد و لا يلزم من كون كل غايه لها غايه و لغايتها غايه أخرى- عدم الغايه(۲) و عدم الشوق الذاتى لما بينا فى مبحث الغايه وجه حله فقد تشعشع و تبين مما ذكرناه حقيه ما هو الموروث من القدماء الإلهيين من اشتياق الهيولى إلى الصور الطبيعيه التى هى خيرات إضافيه ثم اشتياقها إلى ما هو الخير الحقيقى و الجلال الأرفع و الكمال الأتم بل ظهر أن جهه الاشتياق فى جميع المشتاقين و المشتاقات

۱- و هو قوله و أما من حيث تحصلها النوعى فتشوقها و كذا قوله فيما سبق و هكذا يترقى فى الاستعدادات لحصول الكمالات إلى قوله و يتم به الخيرات ثم إنه سيجى ء فى مرحله العقل و المعقول نقلا عن الشيخ أن التغيرات على كثرتها لا تخلو عن قسمين أحدهما على سبيل الخلع و اللبس كما فى الانقلابات و الاستحالات و ثانيهما على سبيل الاستكمال و هو لبس بعد لبس كصيروره الصبى رجلا ثم نفسا قدسيه ثم عقلا إلى ما شاء الله تعالى و ظاهر أن ثانى ما ذكره المصنف قدس سره من الثانى، س ره

۲- مآل هذا الاعتراض هو امتناع اجتماع القول بالمعاد و نشأه الآخره مع القول بذهاب السلسله العرضيه و سلسله المعدات لا إلى النهايه للزوم عدم الغايه و الآخره من كون كل غايه ذات غايه و غايتها هكذا لا إلى النهايه و محصل الجواب هو إثبات الغايه و نشأه الآخره بحسب اعتبار الطول و السلسله الطوليه المنقطعه فافهم أنه من الغوامض الإلهيه، ن ره

إنما هى الماده التى هى جهه القوه و الاستعداد فإن الوجود إذا لم يكن معه قصور عن درجه الكمال الذى يليق به لم يوجد فيه شوق إلى التمام و الكمال إذ الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق و الفقد إذا لم يكن ممكن الدرك- و الحصول فلا شوق أيضا و جهه القصور المتدارك و الفقد للكمال المنتظر كما علمت مرارا إنما هى الهيولى الأولى فى كل شى ء كما ادعيناه و هذا مما لم ينكره الشيخ و لا غيره من الراسخين فى الحكمه المتعاليه كما سيظهر من براهين وجود الهيولى- المباحث المتعلقه بأحكامها و تلازمها مع الصوره.

ثم إن العجب أن الشيخ ممن أثبت فى رساله عملها فى العشق حال تشوق الهيولى إلى الصوره بوجه لا يحتاج إلى مزيد عليه فإنه بعد ما أقام برهانا عاما على إثبات العشق الغريزى فى جميع الموجودات الحيه و غيرها أورد بيانا خاصا بالبسائط الغير الحيه فى كونها متشوقه فقال إن كل واحده من الهويات البسيطه الغير الحيه قرين عشق غريزى لا يتخلى عنه البته و هو سبب له(۱) فى وجودها- فأما الهيولى فلديموميه نزوعها [نزاعها] إلى الصور مفقوده و شوقها لها موجوده- و لذلك تلقاها متى عريت عن صوره ما بادرت إلى الاستبدال منها بصوره إشفاقا عن ملازمه العدم المطلق إذ من الحق أن كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم

۱- إذ بالعشق يمسك كل موجود ما حصل له من الكمال الأول و الثانى و يطلب ما فقد من الكمالات الثانيه و نظام الأنفس و أولات الشعور ينحفظ و يتسق بالشوق و الخوف لكن الخوف أيضا خادم الشوق لأن الهرب عن الموذى لمحافظه المعشوق الذى هو نفسه إذ كل موجود عاشق ذاته و باطن ذاته و العقل عاشق و معشوق لذاته و عشق قائم بذاته كما أن ذاته التى هى الوجود المفارقى إراده قائمه بذاتها كما أنه علم قائم بذاته إذ لا موضوع و لا ماده و لو بمعنى المتعلق نعم هى كلها زائده على ذاته التى هى ماهيتها و أما الواجب تعالى فكما لا ماده له بالمعنى الأعم فلا ماهيه له و لذا قال المعلم الثانى لا بد أن يكون فى العلوم علم بالذات و فى الإرادات إراده بالذات- حتى تكون فى شى ء لا بالذات فظهر أن الشوق و العشق نعم الملك الحارس و الملك المقرب الموكل بالعالم بل قيل إذا تم العشق فهو الله تعالى، س ره

المطلق فـالهیولی منفر للعـدم المطلق و لاـ حـاجه بنـا هاهنـا إلی الخوض فی لمیه ذلـک فـالهیولی کالمرأه الـذمیمه المشـفقه عن استعلان قبحها فمهما یکشف قناعها غطت ذمیمها بالکم فقد تقرر أن فی الهیولی عشقا غریزیا هذا کلامه فی تلک الرساله

فصل (۲۰) فی العله الصوریه و الفرق بین الطبیعه و الصوره

أما الصوره

فهو الشـی ء الـذی یحصل الشـی ء به بالفعل سواء کان للعنصـر قوام بـدونها بحسب مطلق الوجود و هو المختص باسم الموضوع کالجسم للأسود أو لم یکن کـذلک و هو المختص باسم الماده و هی علی الأول عرض و علی الثانی جوهر و صوره باصـطلاح آخر کمـا علمت من أن الصوره لیست عله صوریه للمـاده لأنهـا لیست جزء من الماده بل هی عله فاعلیه للماده و علمت أیضا أن للصوره عـده معان أخر(۱) و قـد نبهنـاک علی أن الکـل ممـا اشـترکت فی معنی و حیـثیه واحـده هی جهه الحصـول و الفعلیه و الوجود کما أن معانی العنصر جمیعا اتفقت فی معنی القوه و الاستعداد و الشوق و الحاجه

و أما الفرق بین الصوره و الطبیعه

فهو أن اسم الطبیعه واقع بالاـشتراک علی معـان ثلاـثه مترتبه بـالعموم و الخصوص فالعام ذات و الخاص مقوم الـذات و الأخص المقوم الذی هو المبدأ الأول للتحریک و التسکین

۱- و هـذا مع ذلـک لا ینفی الاشتراک اللفظی بحسب نظر الفن و لا یثبت اشتراکا معنویا- فإن النظر اللغوی یتبع صـدق المفهوم کیفما کان و أما النظر الفنی فإنما یتبع الأحکام الذاتیه فلو صدق مفهوم علی شیئین یختص کل منهما بأحکام حقیقیه خاصه کان المفهوم المذکور بحسب نظر الفن الباحث مشترکا لفظیا بینهما لا معنویا کما یراه اللغوی مثلا الصوره بمعنی موضوع العرض من الجوهر و له أحکـام خـاصه به و الصوره بمعنی مقوم المـاده لیست داخله تحت الجوهر و إلاـ لکـانت نوعا و لها أحکام خاصه و تقسـیم الجوهر إلی الصوره الجسـمیه و الهیولی و الجسم و النفس و العقل سیجی ء معناه و کذا الصوره بمعنی العرض لها حقیقه أخری غیر المعنیین السابقین فالصوره مشترکه لفظا بین معانیهما و إن جمعها معنی التحصـیل بالفعل و علی هذا القیاس العنصر و غیره، ط مده

لا- بالعرض و لا- بالقسر فالاسم الطبيعه متناول للمعنى الثالث من الجهات الثالث بالاشتراک الصناعی(۱) للإثم و الثانی من الجهتين كذلك كلفظ الإمكان و أما الصوره فكما علمت هى الجزء الذى يكون به الشى ء بالفعل و هى نفس الطبيعه فى البسائط بحسب الذات و غيرها بالاعتبار لأن العنصر البسيط كالماء مثلا جزؤه الصورى بالقياس إلى تقويم النوع صوره و بالقياس إلى كونه مبدأ للآثار الملائمه مثل البروده و الرطوبه طبيعه و أما المركبات فإنها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعه بالمعنى الثالث بل بسبب صوره أخرى يرد عليها من المبدإ الفياض بحسب فطره ثانيه فلا جرم كانت صورها التركيبيه مغايره لطبائعها.

فإن قلت إذا كان لا بد من الصوره الأخرى للمركب فالمقوم إما أن يكون هو المجموع أو كل منهما أو الواحد لا غير.

قلت ظاهر كلام الشيخ فى موضع من الشفاء مشعر بالأول فإنه قال الأجسام المركبه لا يحصل هوياتها بالقوه المحركه لها إلى جهه واحده و إن كان لا- بد و أن يكون هى ما هى من تلك القوى فكانت تلك القوه جزء من صورتها يجتمع منه عده معان فيتحد كالإنسانيه فإنها يتضمن القوى الطبيعيه و النباتيه و النفسانيه و هذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع أن يكون لمجموع أمور غير مقومه تأثير فى التقويم و ذلك لأنا لو فرضنا عده صور مقومه للشى ء فوق واحده فإما أن يكون كل واحده منها مستقله بالتقويم فيجب أن يستغنى بكل منها أن كل ما هو غيره- فيكون كل واحد مقوما و غير مقوم و هذا خلف و إما أن يكون المستقل إحداهما- فقط فلا يكون الأخرى صوره و إما أن لا استقلال لإحداهما بل المقوم هو المجموع- من حيث هو مجموع و المجموع بهذا الاعتبار شى ء واحد فالصور المقومه شى ء واحد

۱- فإنه كما مر فى أول الكتاب فى لفظ الإمكان يطلق عليها من باب التسميه لا من باب تحقق القدر المشترک فى كل واحد واحد فهو مثل أن يسمى واحد من السودان بالأسود، س ره

على أن ذلک یستحیل أیضا لأن کل واحد من الأجزاء سابق على المجموع و کل واحد منها وحده عارض للماده غیر مقوم لها فیکون الماده مقومه له فیکون سابقا علیه فالماده الواحده السابقه على کل واحد من تلک الأجزاء التی هی سابقه على المجموع تکون سابقه علیه فلو تقومت الماده بذلک المجموع لزم تقوم کل واحد منها بالآخر و هو محال و إذا بطل القسم الأول فبقی أحد القسمین الآخرین لکن المختار(۱) عند الجمهور کما هو المشهور هو القسم الثانی و أن یکون للطبیعه و سائر الصور نصیب فی تقویم المرکب لکن على التقدیم و التأخیر و الظاهر أن هذا هو المراد بالکلام المنقول من الشیخ و أما نحن فالمختار عندنا(۲) هو القسم الثالث أی کون المقوم(۳) هو واحد من الصور و الباقی بمنزله فروعها و قواها و شرائط حدوثها أولا کما حققناه فی مباحث الکلیات.

فإن قلت هذا أیضا باطل لأن النفس الناطقه من مقومات الإنسان فلو لم یکن

۱- إلى قوله هو القسم الثانی أی أول القسمین الآخرین فی التردید الذی فی السؤال- و هو الأول من الأقسام فی الاستدلال على إبطال مذهب الشیخ،

۲- هذا بظاهره لا- یلائم ما یحققه رحمه الله فی مباحث القوه و الفعل من الحرکه الجوهریه- و أن عروض الصور لموادها و تقویمها أنهما هو بالحرکه الاشتدادیه بنحو اللبس بعد اللبس دون الخلع و اللبس و لازمه کون الفعلیه السابقه بفعلیتها ماده و قوه للفعلیه اللاحقه و إباء الفعلیه عن الفعلیه إنما هو فی العرض دون الطول فإن فعلیه الماده الثانیه إنما هی بالنسبه إلى الماده الأولى- و هی بعینها قوه بالنسبه إلى الصوره اللاحقه فهی من حیث إنها صوره ذات تحصیل و تمام و إن کانت من حیث إنها ماده ذات إبهام و إطلاق فالفعلیات المادیه باقیه بعینها غیر أنها مندکه فی فعلیه الصوره الآخره و الفعل فعلها هذا و من الممکن إرجاع کل من الأقوال الثلاثه إلى هذا، ط مده

۳- و هو الصوره الأخیره الواحده وحده جمعیه لأعداده یشتمل بوحدتها على جمیعها- و کون البواقی بمنزله الفروع أو الشرائط إنما هو عند أخذها بنعت الکثره إذ بناء على الحرکه الجوهریه و أن التغیر استکمالی کلها مراتب صوره واحده سیاله تتبدل ذاتها من أولى إلى ثانیه و من ثانیه إلى ثالثه و هکذا مع أصل محفوظ و سنخ باق کما ذکره فی أوائل سفر النفس أن النفس المدبره للبدن واحده متصله بلا تکون و تفاسد فی الحرکه الاستکمالیه و لا تعطیل فی السوابق و لا تفویض فی الفاعل الطبیعی فهذا هو معنى الواحد عنده لا ما یفهمه غیره من الواحد، س ره

للقوى الطبيعيه و النباتيه و الحيوانيه حظ فى التقويم لكانت إعراضا و هى جواهر- فيلزم أولا أن يكون الواحد بالنوع جوهرا و عرضا و ثانيا أن يكون صور البسائط مقومه للعناصر التى هى مواد بدن الإنسان فهى مقومه لمقوم بدن الإنسان مع أنها أعراض فيه على هذا الموضع هذا خلف.

قلت هذا عقده تحل بالأصول(۱) التى سلفت منا فتذكر ليظهر لك جليه الحال ثم إن من المستحيل كون شى ء واحد جوهريا و عرضيا لشى ء واحد بعينه و لا استحاله فى كونه جوهريا لشى ء و عرضيا لآخر و مما يجب أن يعلم هاهنا أيضا الفرق بين الجوهر و الجوهرى و كذا العرض و العرضى فالجوهر جوهر فى نفسه و لا يتغير كونه جوهرا بالمقايسه إلى شى ء آخر لأنه ليس من باب المضاف و كذا العرض و أما كون الشى ء جوهريا فهو من باب المضاف و الأمور النسبيه التى لها هويات دون الإضافه مما لا يستنكر اختلاف إضافتها باختلاف ما يقاس إليه- فصور البسائط مقومه للبسائط و خارجه عن حقيقه كل من المواليد المعدنيه و النباتيه و الحيوانيه و إن احتيجت إليها فى حفظ كيفيه المزاج المتوقف على الامتزاج بينها و كذا الكلام فى صوره النبات فإنها مقومه للنبات لكن القوى النباتيه من خوادم النفس الحيوانيه و فروعها الخارجه عن حقيقه النفس و وجودها شرط فى وجود الحيوان- و ليس بمقوم داخلى كما مر تحقيقه مستقصى فتذكره و تذكر أيضا أن كون حد الشى ء و شرح ذاته مشتملا على بعض المعانى اللازمه لا يوجب دخول معناه فى ماهيه المحدود و ذاته إذ ربما يكون(۲) للحد زياده على المحدود و سيجى ء أيضا الفرق

۱- لأن النفس الناطقه التى هى مقومه لا تغاير القوى المتقدمه فتقويمها تقويمها و القوى طلائع من النفس و ظهورات منها و كلها منطو فيها و التقويم فى عباراته هاهنا التحصيل و التكميل كما يقال الصوره مقومه للهيولى، س ره

۲- الأولى أن يقال ذكر الأجناس و الفصول فى تحديد الإنسان بالجوهر القابل للأبعاد- النامى الحساس المتحرك بالإراده الناطق ليس من زياده الحد على المحدود و ليس من باب ذكر الشرائط و الفروع بل من باب ذكر الأجزاء و الشطور حين أخذ مراتبه بشرط لا و إن لم يكن كذلك حين أخذها لا بشرط فإنه فى النظر الثانى وجود بسيط لا فى الأول، س ره

بین عله وجود الشـی ء و عله شـیئیته و العجب أنهم مع الغفله عن هـذا التحقیق کیف یحکمون بـأن کلاـ من الأجسـام الطـبیعیه المرکبه له وحـده طبیعیه فهـل لهـذا الحکم معنی إلاـ کون طبیعه کل منهما واحـده و هی التی بها یکون الشـی ء الطبیعی هو هو بالفعل حتی لو فرض زوال کل ما یصحبها من الصور و القوی التی اقترنت معها- کان ذلک الشی ء هو هو بعینه بحسب الحقیقه

فصل (۲۱) فی الغایه و ما قیل فیها

أما الغایه فهی ما لأجله یکون الشـی ء کما علمته سابقا و هی قـد یکون نفس الفاعل کالفاعل الأول تعالی و قد یکون شـیئا آخر فی نفسه غیر خارج عنها کالفرح بالغلبه و قد یکون فی شی ء غیر الفاعل سواء کانت فی القابل کتمامات الحرکات- التی تصدر عن رویه أو طبیعه أو فی شـی ء ثـالث کمن یفعل شـیئا لرضاء فلان فیکون رضا فلان غایه خارجه عن الفاعل و القابل و إن کان الفرح بذلک الرضا أیضا غایه الأخری و هذا مجمل یحتاج إلی التفصیل

فصل (۲۲) فی تفصیل القول فی الغایه و الاتفاق و العبث و الجزاف

اشاره

قالوا إن الشی ء یکون معلولا فی شیئیته و یکون معلولا فی وجوده فالماده و الصوره علتان لشیئیه المعلول و الفاعل و الغایه علتان لوجوده و لاـ خلاـف لأحـد فی- أن کـل مرکب له مـاده و صوره و فاعل و أما أن لکل معلول فلوجوده عله غائیه ففیه شک فإن من المعلول ما هو عبث لا غایه فیه و منه ما هو اتفاقی و منه ما هو صادر

عن المختار بلا داع و مرجح و منه ما يكون لغايته غايه و لغايه غايته غايه و هكذا- فلا يكون له بالحقيقه غايه كما أنه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع أوساطا فلا ابتداء لها و ذلك كالحوادث العنصريه و الحركات الفلكيه و النتائج المترادفه للقياسات- إذا كانت غير متناهيه فلنورد بيان هذه الأمور فى مباحث

المبحث الأول فى العبث و إثبات غايهما له

اعلم أن كل حركه إراديه فلها مباد مترتبه فالمبدأ القريب هو القوه المحركه أى المباشره لها و هى فى الحيوان تكون فى عضله العضو و الذى قبله هو الإراده المسماه بالإجماع و الذى قبل الإجماع هو الشوق و الأبعد من الجميع هو الفكر و التخيل و إذا ارتسمت فى الخيال أو العقل صوره ما موافقه حركه القوه الشوقيه إلى الإجماع بدون إراده سابقه بل نفس التصور يفعل الشوق و الأمر فى صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال كما سيتضح لك من ذى قبل إن شاء الله تعالى- من أن تصور النظام الأعلى عله لصدور الموجودات من غير حاجه إلى شوق- و لا استعمال آله ثم إذا تحرك الشوق إلى الإجماع و تحقق الإجماع خدمته القوه المحركه التى فى الأعضاء فقد ثبت أن الحركات الإراديه تتم بالأسباب المذكوره فربما كانت الصوره المرتسمه فى القوه المدركه هى نفس الغايه التى ينتهى إليه الحركه كالإنسان إذا ضجر عن موضع فتخيل صوره موضع آخر فاشتاق إلى المقام فيه فتحرك نحوه و انتهت حركته إليه و ربما كانت غيرها كما يشتاق الإنسان إلى مكان ليلقى فيه صديقا ففى الأول يكون نفس من انتهت إليه الحركه نفس الغايه المتشوقه و فى الثانى لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلا بعد ما انتهت إليه الحركه و ربما(۱) يكون نفس الحركه غايه المتحرك فقد تبين أن غايه

۱- أى بالنسبه إلى حركه أخرى كما يتحرك زيد من مسكنه إلى بيت الرياضه للرياضه أو بالنسبه إلى الشوقيه لا العامله التى غايتها دائما ما إليه الحركه كالطبائع و إلا فالحركه دائما طلب إما طبيعى و إما إرادى و الطلب لم يكن مطلوبا قط، س ره

الحركه فى كل حال من حيث كونها غايه الحركه هى غايه حقيقيه أوليه للمبدإ القريب للحركه التى يكون فى عضله الحيوان لا غايه له(۱) غيرها بخلاف المبادى قبله إذ ربما كانت لها غايه غير ما ينتهى إليه الحركه كما علمت فإن اتفق أن يتطابق المبدأ القريب الأقرب و المبدءان اللذان قبله أعنى القوه الشوقيه مع ما قبلها من التخيل(۲) و الفكر كانت نهايه الحركه غايه للمبادى كلها فليست عبثا لأنها غايه إراديه و إذا طابق ما انتهت إليه الحركه المشتاق التخيلى و لم يطابقه الشوق الفكرى فهو العبث ثم كل غايه ليست نهايه الحركه و ليس مبدؤها تشوق فكرى فلا- يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق أو التخيل مع طبيعه أو مزاج مثل التنفس- و حركه المريض أو التخيل مع خلق و ملكه نفسانيه داعيه إلى ذلك الفعل بلا رويه كاللعب باللحيه فيسمى الفعل فى الأول جزافا و فى الثانى قصدا ضروريا أو طبيعيا و فى الثالث عاده و كل غايه لمبدإ من تلك المبادى من حيث إنها غايه له إذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس إليها باطلا(۳) و إذا تقررت هذه المقدمات

۱- و ذلك لأن المحركه العامله إذا لوحظت نفسها فقط و بشرط لا أى غير مخلوطه بالشوقيه و المدركه كانت كالطبائع فإن شئت سم القوه العضليه و إن شئت سم الطبيعه التى فى البسائط محركه عامله و حينئذ فكما أن المطلوب من تحريك الطبيعه مادتها ليس إلا نهايه الحركه كذلك فى المحركه العضليه، س ره

۲- و فى الشفاء أيضا استعمل هنا كلمه أو و هى بمعنى الواو و إلا- ففى التخيل المجرد عن الفكر لم يكن بينه و بين العبث بالمعنى الذى ذكراه فرق كما لا- يخفى و الحاصل أن معنى العبث فى الاصطلاح أن لا يكون هنا مبدأ فاعلى فكرى فلا غايه فكريه و يكون ما انتهت إليه الحركه التى هى غايه دائما للعامله غايه للتخيل و الشوقيه ثم إذا لم يتطابق العامله و الشوقيه التخيليه فى الغايه بمعنى ما انتهت إليه الحركه بل لكل غايه غير ما للأخرى بعد ما لم تكن عليه فكريه كما فى العبث فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده، س ره

۳- لا تعجبنى هذا الاصطلاح و لو سمى بالقياس إليها بالخيبه لكان أولى إذ الباطل عدم و هذا وجود، س ره

فقد علم أن العبث غايه القوه الخياليه على التفصيل المذكور و الشرائط المبينه- فقول القائل إن العبث من دون غايه البته أو من دون غايه هى خير أو مظنونه خيرا غير صحيح فإن الفعل لا يجب أن يكون له غايه بالقياس إلى ما ليس مبدءا له بل بالقياس إلى ما هو مبدأ له ففى العبث ليس مبدأ فكرى البته فليست فيه غايه فكريه- و أما المبادى الأخر فقد حصلت لكل منها غايه فى فعله يكون تلك الغايه خيرا بالقياس إليه فإن كل فعل نفسانى فالشوق مع تخيل و إن لم يكن ذلك التخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فإن التخيل غير الشعور به و لو كان لكل شعور شعور به لذهب إلى غير النهايه ثم إن لانبعاث الشوق من النائم و الساهى- و كذا ممن يلعب بلحيته مثلا- عله لا- محاله إما عاده أو ضجر عن هيئه أو إراده انتقال- إلى هيئه أخرى أو حرص من القوى الحساسه أن يتجدد لها فعل إلى غير ذلك من أسباب جزئيه لا يمكن ضبطها و العاده لذيذه و الانتقال عن المملول لذيذ و الحرص على الفعل الجديد لذيذ كل ذلك بحسب القوى الحيوانيه و اللذه خير حسى أو تخيلى فهى خير حقيقى للحيوان بما هو حيوان و ظنى بحسب الخير الإنسانى فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقى بالقياس إلى ما هو مبدأ له و إن لم يكن خيرا حقيقيا عقليا

المبحث الثانى فى الاتفاق

زعم ذيمقراطيس أن وجود العالم إنما يكون بالاتفاق و ذلك لأن مبادى العالم أجرام صغار لا يتجزى لصلابتها و هى مبثوثه فى خلاء غير متناه و هى متشاكله الطبائع(١) مختلفه الأشكال دائمه الحركه فاتفق أن تصادمت منها جمله و اجتمعت

١- أما تشاكل الطبائع فهو مسلم عند ذيمقراطيس و مبرهن عليه أيضا لاتفاق الأجرام فى مجرد الجسميه أى قبول الخطوط الثلاثه المتقاطعه على زوايا قوائم و ليس قول الجسميه عليها من باب الاشتراك اللفظى و لا من باب اتحاد المفهوم و اختلاف الحقائق المصدوقه و أما اختلاف الأشكال فهو لأجل نفى الكيفيات الملموسه و أن الأجرام الصغار فى النار مثلثات فلها رءوس حداد تغرز فى البشره و يتراءى حراره و فى البواقى مكعبات أو مربعات أو كرات كما هو مقتضى البساطه و التزموا القول بالخلاء و كل ذلك باطل، س ره

على هيئه مخصوصه فتكون منها هذا العالم و لكنه(۱) زعم أن تكون الحيوان و النبات ليس بالاتفاق.

و أما أنباذقلس(۲) فزعم أن تكون الأجرام الأسطقسيه بالاتفاق فما اتفق إن كانت هيئه اجتماعيه على وجه يصلح للبقاء و النسل بقى و ما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق و له فى ذلك حجج.

منها أن الطبيعه لا رويه لها فكيف يفعل لأجل غرض.

و منها أن الفساد و الموت و التشويهات و الزوائد ليست مقصوده للطبيعه مع أن لها نظاما لا يتغير كأضدادها فعلم أن الجميع غير مقصوده للطبيعه فإن نظام الذبول و إن كان على عكس النشو و النمو لكن له كعكسه نظام لا يتغير و نهج لا يمهل- و لما كان نظام الذبول ضروره الماده من دون أن يكون مقصودا للطبيعه فلا جرم نحكم بأن نظام النشو و النمو أيضا بسبب ضروره الماده بلا قصد و داعيه للطبيعه و هذا كالمطر الذى يعلم جزما أنه كائن لضروره الماده إذ الشمس إذا بخرت الماء فخلص البخار إلى البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل ضروره فاتفق أن يقع فى مصالح فيظن أن الأمطار مقصوده لتلك المصالح و ليس كذلك بل الضروره الماده.

و منها أن الطبيعه الواحده تفعل أفعالا مختلفه مثل الحراره فإنها تحل الشمع

۱- لأن الأفلاك و الكواكب بعد ما اتفقتا تفعل أوضاعها و أشعتها هذه التكونات لغايات فلم تكن بالاتفاق أى بلا فاعل أو بلا غايه أو بدونهما معا، س ره

۲- أى لم يقدم و لم يجترى على جعل وجود الأفلاك بالاتفاق و لا الأسطقسات لكونها إبداعيه عنده بل تكون المركبات من الأسطقسات عنده بالاتفاق و حينئذ فلعل مراده لحوق الأمور الغريبه و العوارض المفارقه بها كما سمى بعض علماء الإسلام أيضا عالم الكون و الفساد دار الاتفاقات لذلك، س ره

و تعقد الملح و تسود وجه القصار و يبيض وجه الثوب.

فهذه حجج القائلين بالاتفاق و قبل الخوض فى الجواب نقدم كلاما فنقول إن الأمور الممكنه منها دائم و منها أكثرى و لكل منهما عله و الفرق بينهما أن الدائم لا يعارضه معارض فالأكثرى قد يعارضه معارض فالأكثرى يتم بشرط عدم المعارض سواء كان طبيعيا أو إراديا فإن الإراده مع التصميم و تهيئه الأعضاء للحركه- و عدم مانع للحركه و ناقض للعزيمه و إمكان الوصول إلى المطلوب فبين أنه يستحيل أن لا يوصل إليه و من الأمور ما يحصل بالتساوى كقعود زيد و قيامه و منها ما يحصل على الأقل كوجود إصبع زائد أما ما يكون على الدوام أو على الأكثر فلا يقال لوجودهما إنه(۱) اتفاقى و الباقيان(۲) قد يكونان باعتبار ما واجبا و ذلك مثل أن يشترط أن الماده فى تكون كف الجنين فضلت عن المصروف عنها إلى الأصابع الخمس و القوه الفاعله صادفت استعدادا تاما فى ماده طبيعيه فيجب أن يتخلق إصبع زائد فعند هذه الشروط يجب تكون الإصبع الزائد و يكون ذلك من باب الدائم- بالنسبه إلى هذه الطبيعه الجزئيه و إن كان نادرا قليلا بالقياس إلى سائر أفراد النوع- فإذا حقق الأمر فى تكون الأمر الأقل أنه دائم بشروطه و أسبابه ففى صيروره المساوى أكثريا أو دائميا بملاحظه شروطه و أسبابه لم يبق ريبه فالأمور الموجوده

۱- أى لا يقول العقل به لأن الاتفاق إما بمعنى أن الشى ء الاتفاقى لا فاعل له و إما بمعنى أنه لا غايه له و كلاهما خلاف الواقع لوجود الفاعل و الغايه إذ الإمكان مناط الحاجه و الغايه عله فاعليه الفاعل و أيضا الاتفاق فيما هو غير مترقب الوقوع فيكون على سبيل الندور و وجودهما دائمى و أكثرى، س ره

۲- و الوجوب ينافى الاتفاق فلا يقول عاقل اتفق أن صارت الأربعه زوجا فالماده العضليه المستوفيه لجميع شرائط القبول المصادفه للقوه الفاعله بالنسبه إلى الإصبع الزائد كالأربعه بالنسبه إلى الزوجيه و الحاصل أن الكلام فى الغايات و أما وجود الأسباب الفاعليه فمفروغ منه إذ قد حقق فى موضعه أن المتساويين ما لم يترجح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع و إذا سئل عن كل من طرفى النقيض فى مرتبه الماهيه فالجواب السلب و حينئذ فمع لزوم المسببات للأسباب و إيجابها إياها كيف يتحقق اتفاق، س ره

بالاتفاق إنما هی بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها و عللها و أما بالقیاس إلی مسبب الأسباب و الأسباب المکتنفه بها فلم یکن شی ء من الموجودات اتفاقا کما وقع فی ألسنه الحکماء الأشیاء کلها عند الأوائل واجبات فلو أحاط الإنسان بجمیع الأسباب و العلل حتی لم یشذ عن علمه شی ء لم یکن شی ء عنده موجودا بالاتفاق فإن عثر حافر بئر علی کنز فهو بالقیاس إلی الجاهل بالأسباب التی ساقت الحافر إلی الکنز اتفاق- و أما بالقیاس إلی من أحاط بالأسباب المؤدیه إلیه لیس بالاتفاق بل بالوجوب فقد ثبت أن الأسباب الاتفاقیه حیث تکون تکون لأجل شی ء إلا أنها أسباب فاعلیه بالعرض و الغایات غایات بالعرض و ربما یتأدی السبب الاتفاقی إلی غایته الذاتیه- کالحجر الحابط إذا شج ثم هبط إلی مهبطه الذی هو الغایه الذاتیه و ربما لا یتأدی إلی غایته الذاتیه بل اقتصر علی الاتفاقی کالحجر الحابط إذا شج و وقف ففی الأول- یسمی بالقیاس إلی الغایه الطبیعیه سببا ذاتیا و بالقیاس إلی الغایه العرضیه سببا اتفاقیا و فی الثانی یسمی بالقیاس إلی الغایه الذاتیه باطلا فإذا تحقق ما قدمناه فقد علم أن الاتفاق غایه عرضیه لأمر طبیعی أو إرادی أو قسری ینتهی إلی طبیعه أو إراده- فیکون الطبیعه و الإراده أقدم من الاتفاق لذاتیهما فما لم یکن أولا أمور طبیعیه- أو إرادیه لم یقع اتفاق فالأمور الطبیعیه و الإرادیه متوجهه نحو غایات بالذات- و الاتفاق طار علیهما إذا قیس إلیهما من حیث إن الأمر الکائن فی نفسه غیر متوقع عنها إذ لیس دائما و لا- أکثریا لکن یلزم أن یکون من شأنها التأدیه إلی ذلک- لا دائما و لا أکثریا إذ لو لم یکن من شأنها التأدیه إلیها أصلا لم یقل فی ذلک الأمر- إنه اتفق مثل کسوف الشمس عند قعود زید فإنه لا یقال إن قعود زید اتفق إن کان سببا لکسوف الشمس و إذا قیس إلی أسبابه المؤدیه فیکون غایه ذاتیه له طبیعیه أو إرادیه فظهر أن وجود العالم لیس علی سبیل الاتفاق و إن کان للاتفاق مدخل بالقیاس إلی بعض أفرادها فما نسب إلی أنباذقلس أو ذیمقراطیس کله باطل

و أما الجواب التفصيلی عن الشبه المذکوره ففی الأول أنه لیس إذا عدمت الطبیعه الرویه وجب أن یحکم بأن الفعل الصادر عنها غیر متوجه إلی غـایه فـإن الرویه لاـ تجعـل الفعل ذا غایه بل إنما تمیز الفعل الـذی یختار و یعینه من بین أفعال یجوز اختیارها ثم یکون لکل فعل من تلک الأفعال غایه مخصوصه یلزم تأدی ذلک الفعل إلیها لـذاته لا بجعل جاعل حتی لو قدر(۱) کون النفس مسـلمه عن اختلاف الـدواعی و الصوارف لکان یصـدر عن الناس فعل متشابه علی نهـج واحد من غیر رویه کما فی الفلک فإن الأفلاک سلیمه عن البواعث و العوارض المختلفه فلا جرم أفاعیلها علی نهج واحد من غیر رویه.

و مما یؤید ذلک أن نفس الرویه فعل ذو غایه و هی لا یحتاج إلی رویه أخری.

و أیضا أن الصـناعات لا شـبهه فی تحقق غایات لها ثم إذا صارت ملکه لم یحتـج فی اسـتعمالها إلی الروایه بل ربما تکون مانعه کالکاتب الماهر لا یروی فی کل حرف و کذا العواد الماهر لا یتفکر فی کل نقره و إذا روی الکاتب فی کتبه حرفا أو العواد فی نقره یتبلد فی صـناعته فللطبیعه غایات بلا قصد و رویه و قریب من هذا اعتصام الزالق بما یعتصـمه و مبادره الید فی حک العضـو من غیر فکر و لاـ رویه و أوضـح منه أن القوه النفسانیه إذا حرکت عضوا ظاهرا فإنما تحرکه بواسـطه الوتر و النفس لا شـعور لها بـذلک و فی الشـبهه الثـانیه أن الفسـاد فی هـذه الکائنات تاره لعـدم کمالاتها و تاره لحصول موانع و إرادات خارجه عن مجری الطبیعه أما الأعدام(۲) فلیس من شرط کون الطبیعه متوجهه إلی غایه أن تبلغ إلیها فالموت و الفساد و الذبول کل ذلک

۱- و نعم ما قیل- \S أز یکی گو و ز همه یکسوی باش\Z یکدل و یک قبله و یکروی باش\Z ، س ره
۲- و لعله سـقط من نسخه الأصل و أما حصول الموانع فکذا کما لا یخفی و یمکن أن یکتفی عن الثانیه بقوله و أما نظام الذبول إلخ لأن مرجع حصول الموانع أیضا الأعدام، س ره

لقصور الطبیعی عن البلوغ إلی الغایه المقصوده و هاهنا سر(۱) لیس هذا المشهد موضع بیانه و أما نظام الذبول فهو أیضا متأد إلی غایه و ذلک لأن له سببین أحدهما بالذات و هو الحراره و الآخر بالعرض و هو الطبیعه و لکل منهما غایه- فالحراره غایتها تحلیل الرطوبات فتسوق الماده إلیه و تفنیها علی النظام ذلک للحراره بالذات و الطبیعه التی فی البدن غایتها حفظ البدن ما أمکن بإمداد بعد إمداد و لکن کل مدد تال یکون الاستمداد منه أقل من المدد الأول کما سیأتی فی علم النفس فیکون نقصان الإمداد سببا لنظام الذبول بالعرض و التحلیل سببا بالذات للذبول و فعل کل واحد منهما متوجه إلی غایه ثم إن الموت و إن لم یکن غایه بالقیاس إلی بدن جزئی فهو غایه بالقیاس إلی نظام واجب لما أعد للنفس من الحیاه السرمدیه و کذا ضعف البدن و ذبوله لما یتبعهما من ریاضات النفس و کسر قواها البدنیه التی بسببها تستعد للآخره علی ما یعرف فی علم النفس و أما الزیادات فهی کائنه لغایه ما فإن الماده إذا فضلت أفادها الطبیعه الصوره التی تستحقها و لا یعطلها کما علمت فیکون فعل الطبیعه فیها بالغایه و إن لم یکن غایه للبدن بمجموعه و نحن لم ندع أن کل غایه لطبیعه یجب أن یکون غایه لغیرها و أما ما نقل فی المطر فممنوع بل السبب فیه(۲) أوضاع سماویه تلحقها قوابل و استعدادات أرضیه للنظام الکلی و انفتاح الخیرات و نزول البرکات فهی أسباب إلهیه لها غایه دائمه أو أکثریه فی الطبیعه.

و فی الشبهه الثالثه أن القوه المحرقه لها غایه واحده هی إحاله المحترق إلی

۱- و هو ما أشرنا إلیه أن فی نظام الکل کل منتظم و أن الکل غایات بالنسبه إلی الأسباب- التی فی البدایات، س ره

۲- إن حمل الأوضاع علی الجسمانیه فهی أسباب قریبه و الأسباب البعیده الإلهیه النفوس المنطبعه و النفوس الکلیه سیما نفس تلک الشمس و هی المحرکات الفاعلیه للسماوات و العقول الکلیه و هی المحرکات الغائیه لها و الله تعالی فی البدایه و النهایه محیط بالکل و المطر غایه بالعرض لیس لضروره الماده، س ره

مشاكله جوهرها و أما سائر الأفاعيل كالعقد و الحل و التسويد و التبييض و غيرها- فإنما هى توابع ضروريه و ستعلم أقسام الضرورى الذى هو إحدى الغايات بالعرض- و قد ذكر فى كتاب الشفاء إبطال مذهب أنباذقلس ببيانات مبينه على المشاهدات و شواهد موضحه و لذلك حمل بعضهم كلامه فى البخت و الاتفاق على أنه من الرموز و التجوزات أو أنه مختلق عليه لدلاله ما تصفحه و وجده من كلامه على قوه سلوكه- و علو قدره فى العلوم و من جمله تلك الدلائل الواضحه أن البقعه الواحده إذا سقط فيها حبه بر و حبه شعير أنبت البر برا و الشعير شعيرا فعلم أن صيروره جزء من الأرض برا و الآخر شعيرا لأجل أن القوه الفاعله تحركها إلى تلك الصوره لا لضروره الماده لتشابهها و لو فرض أجزاء الأرض مختلفه فاختلافها ليس بالماهيه الأرضيه- بل لأن قوه فى الحبه أفادت تلك الخاصيه لذلك الجزء الأرضى فإن كانت إفاده تلك الخاصيه لخاصيه أخرى سابقه عليها لزم التسلسل و إن لم يكن كذلك كانت القوه- المودعه فى البره لذاتها متوجهه إلى غايه معينه و إلا فلم لا ينبت الزيتون برا و البطيخ شعيرا.

و منها أن الغايات الصادره عن الطبيعه فى حال ما يكون الطبيعه غير معوقه- كلها خيرات و كمالات و لهذا إذا تأدت إلى غايات ضاده كان ذلك فى الأقل فلهذا يطلب الإنسان لها سببا عارضا فيقول ما ذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض و ذبل و لم لا ينبت البر و الشعير و إذا كان كذلك فالطبيعه متوجهه إلى الخير إن لم يعقها عائق.

و أيضا أنا إذا أحسسنا بقصور من الطبيعه أعناها بالصناعه كما يفعله الطبيب- معتقدا أنه إذا زال العائق و اشتدت القوه توجهت الطبيعه إلى إفاده الصحه و الخير- و هذا يدل على المقصود

المبحث الثالث فى غايات الأفعال الاختياريه

اشاره

إن من المعطله قوما جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمه و المصلحه

مع أنـك قـد علمت أن للطبيعه غايـات و أن فعـل النـائم و السـاهى لا ينفـك عن غايه و مصـلحه بعض قواه التى هى فى الحقيقه فاعل لذلك الفعل و إن لم يكن للقوه العقليه أو الفكريه متمسكين بحجج هى أوهن من بيوت العنكبوت.

[حجج القائل بعدم الغايه]

منها التشبث فى إبطال الداعى

و المرجـح بأمثله جزئيه من طريقى الهارب و رغيفى الجائع و قدحى العطشان و لم يعلموا أن خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فإن من جمله المرجحات لأفاعيلنا فى هذا العالم أمور خفيه عنا كالأوضاع الفلكيه و الأمور العاليه الإلهيه(۱) و لم يتفطنوا أنه مع إبطال الدواعى فى الأفعال- و تمكين الإراده الجزافيه ينسد(۲) باب إثبات الصانع فإن الطريق إلى إثباته- أن الجائز لا يستغنى عن المرجـح فلو أبطلنـا هـذه القاعـده لم يمكننـا إثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر و البحث و لا اعتمـاد على اليقينيـات لعـدم الأـمن عن ترتب نقيض النتيجه عليهـا و ربمـا يخلق فى الإنسـان حاله تريه الأشـياء لا كما هى لأجل الإراده الجزافيه التى ينسبونها إلى الله تعالى فهؤلاء القوم فى الدوره الإسلاميه كالسوفسطائيه فى الزمان السابق.

و منها ما مر من أن كون الإراده مرجحه صفه

(۳) نفسيه لها و الصفات النفسيه و لوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما و القدره قدره و هو أيضا

۱- يعنى أن المرجـح الغائى عند الله لأنه تعالى هو الفاعل الحقيقى و قد مر فى أوائل هذه التعليقه ما يوضح المطلوب فتذكر، س ره

۲- هاهنا إيراد ظاهر الورود و هو أن ساد هـذا الباب الترجـح بلا مرجـح لا الترجيح- و الجواب أن الترجيح مسـتلزم للترجح كما قرروه من أن حصول أحد الترجيحين بلا مرجح مع تساويهما إن كان بترجيح آخر و هلم جرا يلزم التسـلسل و إلا لزم الترجح بلا مرجح- و أيضا لما كانت العله الغائيه عله فاعليه الفاعل فعند عدم المرجح الغائى لا يكون الفاعل فاعلا بالفعل فمن وضع الفاعل يلزم رفعه، س ره

۳- كما قال المتكلم إن نسـبته إلى القدره نسبه الوجوب إلى الإمكان لكن لم يعلموا أن الإراده بسبب المرجح السابق عليها و هو التصديق بفائده الفعل موجبه لا مطلقا، س ره

كلام لا حاصل له فإن مع تساوى(۱) طرفى الفعل كيف يتخصص أحد الجانبين- و الخاصيه التى يقولونها هذيان فإن تلك الخاصيه كانت حاصله أيضا لو فرض اختيار الجانب الآخر الذى فرض مساويا لهذا الجانب.

و منها ما سبق أيضا من قولهم بأن الإراده متحققه قبل الفعل

و منها(۲) ما سبق أيضا من قولهم بأن الإراده متحققه قبل الفعل بلا اختصاص بأحد الأمور ثم تعلقت بأمر دون أمر و هذا كاف فى افتضاحهم فإن المريد لا يريد أى شى ء اتفق إذ الإراده من الصفات الإضافيه فلا يتحقق إراده غير متعلقه بشى ء ثم يعرضها التعلق ببعض الأشياء(۳) نعم إذا حصل تصور شى ء قبل وجوده و يرجح أحد جانبى إمكانه تحصل إراده متخصصه بأحدهما فالترجيح متقدم على الإراده كما مر و أقوى ما يذكر من قبلهم أمور أوردها صاحب المباحث المشرقيه.

الأول أن الفلك جسم متشابه الأجزاء و قد تعين فيه نقطتان للقطبيه و دائره لأن تكون منطقه و خط لأن يكون محورا دون سائر النقاط و الدوائر و الخطوط- مع أنه كان جائزا بحسب الذات أن يكون القطبان غير تينك النقطتين و كذا المنطقه و المحور يكون عظيمه أخرى و خطا آخر لتشابه المحل.

و الثانى أن لكل فلك حركه خاصه إلى جهه معينه دون غيرها من الجهات- مع جواز وقوع الحركه إلى كل واحده منها و كذلك لكل حركه حد معين من السرعه و البطء دون غيره مع تساوى النسبه إليهما.

الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصيه توجد فى ذلك الموضع دون غيره لتساوى الجميع فى الطبيعه فالعقل يجوز وقوعه فى موضع آخر من فلكه.

۱- أى التساوى فى الواقع و التخصيص بفرض الخصم، س ره

۲- لا يخفى أن بين هذه الحجه و بين سابقتها تنافيا إذ بناء الأولى على كون الإراده أحديه التعلق و بناء هذه على كونها متساويه النسبه إلى الأمور، س ره

۳- كلمه نعم وقعت موقع بل الإضراب، س ره

الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو أعظم منه أو أصغر مع جوازهما عند العقل.

و الجواب [عن حججهم]

عن الأول أن تلك النقطه توجد بالفعل بواسطه الحركه المعينه(۱) فإن الحركه المعينه يوجب تعيين النقطتين و لزم من تعينهما تعين المحور الواقع بينهما فإنه لو لا الحركه لم يتعين دائره للمنطقه المستلزمه لتعين القطب و المحور.

و عن الثانی أن اختلاف الحركات جهه و سرعه لاختلاف(۲) مبادئها العقليه- و كونها مقتضيه للأفلاك و حركاتها على وجه يتبعها أحسن النظامات.

و يخرج منه الجواب عن الثالث مع أن تعين موضع ما للكوكب إنما حصل بالكوكب لا قبله و إلا كان مصمتا من غير تلك الحفره و بعد وجوده لا يجوز له التبدل.

و عن الرابع أن لكل جسم من المحدد و غيره طبيعه خاصه تقتضی مقدارا خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره و التجويز العقلی ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصيه السبب قبل البرهان و لنا رساله(۳) منفرده فی حل هذه الإشكالات الفلكيه بتمهيد مقدمات

۱- فإن نقل الكلام إلى المرجح لتعيين الحركه نقول هذا رجوع إلى الوجه الثانی فلم يكونا وجهين بل وجها واحدا، س ره

۲- قد علمت أن لكل عله خصوصيه خاصه مع معلولها الخاص فتلك الخصوصيه يأبى عن ترتب غير هذا الطور فی معلولها، س ره

۳- لم نر تلك الرساله و لكن كان فيها إشاره إلى ما حققه فی الشواهد الربوبيه و غيرها من أن هذه التعينات ذاتيات داخله فی حدود هوياتها و إن كانت عرضيات لماهياتها النوعيه فهذه كلها مغالطه من باب أخذ الجزئی مكان الكلی أو أنها لوازم للهويات و ثبوت اللازم للملزوم ليس بجعل على حده و هذا مثل ما سئل أنه لم جعل الألف مستقيمه و الدال معوجه فلا يتفطن السائل أن الألف بدون الاستقامه ليست ألفا و الدال بدون الاعوجاج ليست دالا فإذا اعتبرا فيهما لم يكونا معللين و لو جعل الحرف المطلق مورد السؤال فليس له وجود على حده فرجع السؤال- إلى أنه لم جعل الألف ألفا و الدال دالا مع أن الذاتی لا يعلل و لهذا ورد أن السعيد سعيد فی الأزل و الشقی شقی لم يزل، س ره

أصوليه يزول بها الريب عن القلب من أراد الاطمينان فليراجع إليها فالحاصل أن المختار متى كانت نسبه المعلول إليه إمكانيه من دون داع و مقتض لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوى راجحا فإن تجويز ذلك من العاقل ليس إلا قولا باللسان دون تصديق بالقلب(۱) فذلك الداعى هو غايه الإيجاد و هو قد يكون نفس الفاعل كما فى الواجب تعالى لأنه تام الفاعليه فلو احتاج فى فعله إلى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصا فى الفاعليه و ستعلم أنه مسبب الأسباب و كل ما يكون فاعلا أولا لا يكون لفعله غايه أولى غير ذاته إذ الغايات كسائر الأسباب تستند إليه فلو كان لفعله غايه غير ذاته فإن لم يستند وجودها إليه لكان خرق الفرض و إن استند إليه فالكلام عائد فيما هو غايه داعيه لصدور تلك الغايه المفروضه كونه غير ذاته تعالى و هكذا حتى ينتهى إلى غايه هى عين ذاته فذاته تعالى(۲) غايه للجميع كما هو أنه فاعل لها و بيان ذلك أنه سنقرر لك إن شاء الله تعالى بأن واجب الوجود أعظم مبتهج بذاته و ذاته مصدر لجميع الأشياء و كل من ابتهج بشى ء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشى ء من حيث كونها صادره عنه فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث إنها صادره عن ذاته تعالى فالغايه له فى إيجاد العالم نفس ذاته المقدسه و كل ما كانت فاعليته لشى ء

۱- فإن ذلك المجوز إذا تساوى و تقادم عنده مرجحان وقف عن الفعل بل الحمار ما لم ير الماء و العلف لم يتعلق قوته الشوقيه و ميلها بالحركه فلم يرجحها على السكون إلا بالمرجح، س ره

۲- إن قلت قد جعل الله تعالى غايه الخلقه معروفيه ذاته فى الحديث القدسى بقوله فخلقت الخلق لكى أعرف و فى الكتاب المجيد بقوله وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ أى ليعرفون كذا قال المفسرون و الحكماء قالوا غايه الخلقه ذاته بذاته فكيف التوفيق. قلت معروفيته عين ذاته كما أن صفاته الأخر عين ذاته فلا منافاه و بعباره أخرى معروفيته وجوده الرابطى للإنسان الكامل و بعباره أخرى الغايه المعروفيه الشهوديه و معلوميته للعلماء بالله علما حضوريا فى الغايه بحيث لا يبقى عالم و عارف كما فى الطمس الصرف و المحق المحض و الفناء عن الفناء، س ره

على هـذا السبيل كان فاعلا و غايه لـذلك الشـى ء حتى إن اللذه فينا لو كانت شاعره بذاتها- و كانت ذاتها مصدرا لفعل لكانت مريده لذلك الفعل لذاتها و لأجل كونه صادرا عن ذاتها فكانت حينئذ فاعلا و غايه.

وهم و تنبيه:

مـا وجـد كثيرا فى كلامـهم من أن العـالى لا يريـد السافل و لا يلتفت إليه و إلا لزم كونه مسـتكملا بـذلك السافل لكون وجوده أولى له من عدمه و العله لا تسـتكمل بالمعلول لا يضـرنا و لا ينافى ما ذكرناه إذ المراد من المحبه و الالتفات المنفيين عن العالى بالنسـبه إلى السافل هو ما هو بالـذات و على سبيل القصد لا ما هو بالعرض و على سبيل التبعيه فلو أحب(۱) الواجب تعالى فعله- و أراده لأجـل كونه أثرا من آثـار ذاته و رشـحا من رشـحات فيضه و جوده لاـ يلزم من إحبـابه تعالى لـذلك الفعل كون وجوده بهجه و خيرا له تعـالى بـل بهجته إنمـا هى بمـا هو محبوبه بالـذات و هو ذاته المتعـاليه التى كل كمال و جمال رشـح و فيض من كماله و جماله- قرأ القارى بين يدى الشـيخ أبى سـعيد بن أبى الخير رحمه الله قوله تعالى يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ فقال الحق أنه يحبهم لأـنه لاـ يحب إلاـ نفسه فليس فى الوجود إلا هو و ما سواه من صـنعه و الصانع إذا مـدح صـنعه فقـد مـدح نفسه و من هـذا يظهر حقيقه ما قيل لو لا العشق ما يوجـد سـماء و لا أرض و لا بر و لا بحر و الغرض أن محبه الله تعالى للخلق عائـده إليه فالمحبوب و المراد بالحقيقه نفس ذاته تعالى لذاته- كما أنك إذا أحببت إنسانا فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقه ذلك الإنسان

۱- و فى المعاصـرين من الأخبـاريين من يقول إن الإـراده من الصـفات الفعليه و لاـ معنى للإراده إلا إراده الغير و إذ ذاك فنحن نقول واقعـا معه فى شـقاق لاـ معنى لإراده المريـد إلا إراده نفسه لما قادنا إليه من البراهين أ لا ترى أن المريـد بالإراده الإمكانيه أيضا لا يريد إلا ذاته فيريد الأكل و الشـرب و اللباس و المسكن و الكتابه و الخياطه و الأهل و الصديق و غيرهم لإراده ذاته ذاته و محبه نفسه نفسه، س ره

کما قیل(۱) شعرا-

و ما حب الدیار شغفن قلبی و لکن حب من سکن الدیار

المبحث الرابع فی غایه الکائنات المتعاقبه لا إلی نهایه

و لنمهد لبیانها مقدمه هی أن من جمله الغایات بالعرض هو الذی یقال له الضروری و هو علی ثلاثه أقسام.

أحدها(۲) الأمر الذی لا بد من وجوده حتی یوجد الغایه علی أن یکون وجوده متقدما علی وجود الغایه مثل صلابه الحدید لیتم القطع و هذا یسمی نافعا إما فی الحقیقه أو بحسب الظن و من هذا القبیل الموت و أمثاله فإن الموت غایه نافعه لنظام النوع و للنفس أیضا کما أشرنا إلیه.

۱- قبله \S أمر علی جدار دیار سلمی\Z أقبل ذا الجدار و ذا الجدار\Z أو فی بعض النسخ \S أمر علی الدیار دیار سلمی\Z و النکته فی الإجمال أولا أوقعیه التعیین فی النفس و أن یکون المبدل منه توطئه و تمهیدا لذکر البدل و أن دیار سلمی کأنها کل الدیار و غیر ذلک و نظیر البیتین- قوله \S أقبل أرضا سار فیها جمالها\Z فکیف بدار دار فیها جمالها\Z، س ره

۲- لعل المقام یحتاج إلی التوضیح فنوضحه بأن هنا أبحاثا- الأول ما أشیر إلیه من وجه الضبط بأن الغایه بالعرض إما متقدمه بالذات علی الغایه بالذات- کالصلابه و الموت و إما معها بالذات کالأدکنیه و إما متأخره بالذات کحدوث الکائنات عن حرکه الأفلاک و الثانی التفرقه بین الصلابه و الأدکنیه حیث جعل إحداهما متقدمه علی الغایه بالذات التی هی القطع و الأخری معها و ذلک لأن الصلابه عله للقطع بخلاف الأدکنیه فإن لها الصلابه الاتفاقیه معه و الثالث لعلک تقول الغایه معتبر فیها النهایه بوجه فکیف تطلق الغایه علی الصلابه و الأدکنیه و هما مع السکین مثلا من أول صنعه إلی آخره قلنا یتحقق النهایه و الآخریه فیهما بأن المراد بالصلابه الصلابه المخصوصه التی بعد التلیین و بالأدکنیه هی التی فی السکین بعد تمامیه صنعه لا الکیفیه التی فی الحدید قبل تصقیله فإنها أسود أو أدکنیه. و هاهنا جواب آخر و هو أن نجعل هذه غایات للقوی و الطبائع التی تفعل فی العناصر التی یحتبس فیها البخار و النار حتی یحصل المعادن و من أسماء الله تعالی یا من فی الجبال خزائنه، س ره

الثانی ما یکون لازما لملزوم الغایه فیکون فی الوجود مع الغایه مثل أنه لا بد من جسم أدکن للقطع و إنما لم یکن منه بد لا لدکنته بل لأنه لازم للحدید الذی لا بد منه.

الثالث الذی یکون حصوله مترتبا علی حصول الغایه إما علی طریق اللزوم- کحدوث الحوادث العنصریه عن حرکات الأفلاک و غایه الحرکه الفلکیه ما فوقها- و إما لا علی طریق اللزوم کحب الولد التابع للغایه فی التزویج و هو التناسل فهذه الأقسام غایات بالعرض و یقال لها الضروری و وجود الشر فی عالمنا من هذا القسم أعنی الضروری فإنه لما وجب فی العنایه الإلهیه التی هی الجود وجود کل خیر و کان منها مبدأ المرکبات من العناصر الأربعه و کان لا یمکن وجود النار مؤدیا بسببها النظام إلی الغایه المقصوده الأعلی صفه الإحراق لزم من ذلک أن یفسد بعض المرکبات و أما أنها کیف تصل النار إلی ما تفسده فلما توجبه حرکات الأفلاک التی هی صادره عن التدبیر الإلهی و النظام الواجب فالضروره بالقیاس إلی أفراد الشر ضروره و بالقیاس إلی أمر آخر أو النظام الکلی غایه کما مر فی باب الخیر و سیأتیک زیاده الإیضاح فی باب العنایه إن شاء الله تعالی.

فإذا تقرر ذلک فنقول أما القول فی الحوادث الکائنه الفاسده فیجب أن یعلم أن الغایه الذاتیه للطبیعه المدبره للعالم لیس وجود شخص معین من النوع بل(۱) الغایه الذاتیه أن توجد الماهیات(۲) النوعیه وجودا دائما فإن أمکن أن یبقی

۱- بل الغایه الذاتیه فی باطن العالم بحسب التوجه إلی خواتم السلسله الطولیه الصعودیه- و لیست فی عرض العالم الطبیعی کما سیبین فی مباحث المعاد و هذا کما أن المبدأ الفاعلی إنما هو فی باطن العالم بحسب السلسله الطولیه النزولیه إلا أن هذا تبرز عن التکامن و ذاک تکامن عن التبرز، س ره

۲- ما ذکروه من دوام وجود الماهیات النوعیه إما بدوام وجود شخص واحد لها أو بدوام تعاقب الأفراد الکائنه الفاسده و دوام النظام المدبر لها مبنی من وجه علی أصول موضوعه مأخوذه من الهیئه و فن الفلکیات من العلم الطبیعی و من وجه آخر علی ثبوت أرباب الأنواع التی هی علل فاعلیه مجرده دائمه الوجود یمتنع علیها القسر الدائم و الأکثری لو لم یدم الأنواع وجودا- و قد ظهر بالأبحاث العلمیه الریاضیه و الطبیعیه الأخیره فساد الأصول الموضوعه السابقه المذکوره- و قد تقدمت المناقشه فی ثبوت أرباب الأنواع ثم لما کانت القوانین الکلیه المأخوذه من الطبیعه بالتجربه متوقفه فی دوام صدقها علی تحقق الأوضاع و الشرائط الحاضره الموجوده و لا دلیل علی دوامها علی حالها فلا دلیل علی دوام الفیض مقیدا بالوضع الحاضر فلیس من الواجب أن یکون فی الوجود إنسان طبیعی دائما أو حیوان أو نبات أو أرض أو عناصر کذلک و هذا بخلاف دوام أصل الفیض علی ما أراده الله تعالی فإن له عله تامه و فاعلا مطلقا دائم الوجود غیر مقید بشرط و لا عدم مانع و هو الله سبحانه فافهم ذلک و للکلام تفصیل یطلب من موضعه، ط مده

الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلى تعاقب الأشخاص فلا جرم لا يوجد منها إلا شخص واحد كما فى الشمس و القمر و إن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما فى الكائنات الفاسده فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبه لا من حيث إن تلك الكثره مطلوبه بالذات بل من حيث إن المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلا مع ذلك- فيكون اللانهايه فى الأشخاص غايه عرضيه لا ذاتيه فالغايات الذاتيه متناهيه فهذا بيان غايه الطبيعه المدبره للنوع و أما غايه الطبيعه الشخصيه فهى بقاء ذلك الشخص المعين و ليس لها غايه غير ذلك و أما الحركه الفلكيه المستمره فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الأوضاع الممكنه من القوه إلى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل و ذلك لما لم يمكن إلا بتعاقب الأوضاع الجزئيه لا جرم صارت الأوضاع المتعاقبه غايات عرضيه كحصول الكائنات العنصريه كما سمعت و أما المقدمات و النتائج فيجب أن يعلم أن المراد بتناهى العله الغائيه أنه لا يجوز أن يكون للفاعل الواحد فى فعل واحد غايه بعد غايه إلى غير النهايه فإما أن يكون للأفعال الكثيره غايات كثيره فذلك جائز و هنا لكل قياس غايه معينه و ليس للنفس فى ذلك القياس غايه سوى تلك الغايه فلا استحاله فيه

فصل (۲۳) فى الفرق بين الغايه و الخير

اعلم أن العله الغـائيه إمـا واقعه تحت الكون أو هى أعلى من الكون فـإن كانت واقعه تحت الكون فهى إما أن تكون موجوده فى القابل كوجود صوره الـدار فى الطين و اللبن مثلا للبناء و إما أن تكون موجوده فى نفس الفاعل كالاسـتكنان و فى الجميع الغايه بـالحقيقه هو السبب الأول لسـائر العلـل و ذلک لأنه ما لم تکن الغايه متصوره فى نفس الفاعل لم يجز أن يكون الفاعل فاعلا و لكنهـا معلول فى الوجود الخـارجى لسائر العلل إذا كانت واقعه تحت الكون ففى القسم الأول(۱) منها نقول إذا قيس إلى الفاعل من حيث إن تصوره صـار محركا له و عله لكونه فاعلا كان غايه و غرضا و إذا قيس إلى الحركه(۲) كان نهايه لا غايه لأن الغايه يؤمهـا الشـى ء فلاـ يصـح أن يبطل مع وجودها الشـى ء بل يسـتكمل و الحركه تبطل مع انتهائها و إذا قيس إلى الفاعل من حيث استكماله به و كان قبل فيه بالقوه فهو خير لأن مزيل القوه مكمل- و العدم شر فالحصول و الوجود بالفعل يكون خيرا و إذا قيس إلى القابـل من حيث هو قابل و به صار بالفعل فهو صوره فله نسبه إلى أمور أربعه و بكل حيثيه له اسم خاص و فى القسم الثانى فإذ هو صوره أو عرض فى الفاعل إذا نسب إليه من حيث اسـتكماله به كان خيرا و من جهه أنه مبدأ حركته كان غايه فقد تحقق أن كـل غـايه فهو باعتبـار غـايه و باعتبـار آخر خير إمـا حقيقى أو مظنون كبعض الحركـات- التى مبـدؤها التخيل الصـرف دون القصـد الفكرى و الطبيعه و لـک أن تعلم أن غـايه الفاعـل القريب الملاـصق لتحريـک المـاده صوره فى الماده و ما ليست غايته صوره فى المـاده فهو ليس فاعلا قريبا فإن اتفق أن يكون الـذى غايته صوره فى الماده و الـذى غايته ليست صوره فى الماده أمرا واحدا كانت فاعليته مختلفه بالقرب و البعد و المباشره

۱- المراد بالأول و الثانى الموجوده فى القابل و الموجوده فى الفاعل، س ره

۲- هـذا بـالنظر إلى طبيعه الحركه و أنهـا تقابل السـكون تقابل العـدم و الملكه مثلا و أما بالنظر إلى أن المتحرك فى الأين مثلا يأتى بأفراد سياله من الأين ليستقر فى أين ثابت كان ما انتهى إليه الحركه غايه، ط مده

للتحريك و عدمها و الصوره الحاصله فى الماده تكون غايه له بإحدى الجهتين بالذات و بالأخرى بالعرض مثل أن يبنى الإنسان بيتا ليسكن فإنه من جهه ما هو طالب السكنى عله لكونه بناء فالمستكن عله أولى للبناء و من جهه ما هو بناء معلول له من جهه ما هو مستكن فهو من حيث كونه بناء عله قريبه فلا جرم غايته بالاعتبار الأول ليست صوره فى ماده و بالاعتبار الآخر الذى هو به ملاصق صوره و هيئه فى البيت

فصل (۲۴) فى الفرق بين الخير و الجود

اشاره

قد علمت أن الغايه ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل و عله غائيه للفعل و بحسب نحو آخر من الوجود معلولا لمعلوله فلها بهذا النحو من الوجود قياس إلى الفاعل المستكمل به و قياس إلى الفاعل الذى يصدر عنه- فهو بالقياس إلى الفاعل الذى لا يكون منفعلا به أو بشى ء يتبعه كان وجودا و بالقياس إلى الفاعل المنفعل كان خيرا و الخير بالجمله(۱) ما يطلبه كل شى ء و هو الوجود أو كمال الوجود و أما الجود فهو إفاده ما ينبغى لا لعوض فالواهب لما لا يليق للموهب له ليس بجواد كمن يهب سكينا لمن يقتل به مظلوما و كذا من أعطى فائده ليستعيض منها بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا أو ثناء و صيتا أو فرحا بل الجواد من أفاد الغير كمالا فى جوهره أو فى أحواله من غير أن يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدى إلى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستعيض فيكون ناقصا فقيرا لأنه أعطى شيئا ليتحصل له ما هو أولى به و أطيب- و من كان الأولى به فعل شى ء فإذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصا فى ذاته

۱- لما بين الفرق بين الخير و الجود المستعملين فى الغايات شرع فى بيان الخير و الجود المطلقين بقوله و الخير إلخ، س ره

و إذا توقف كماله على أمر ما فكان فقيرا و إن كان ذلك الأمر إكمال غيره أو نفى الفقر عنه أو إيصال الخير إليه فإن حصول شى ء من ذلك لغيره و لا حصول له إن كانا بمنزله واحده بالقياس إلى ذلك الفاعل فلا داعى له إلى ذلك الشى ء و لا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فصدور الفعل عنه فى حد الإمكان لأن الغرض هو المقتضى للفعل و الغير الموجب ليس غرضا و إن لم يكونا بمنزله واحده فقد رجع آخر الأمر إلى غرض يتصل بذاته فإن سؤال لم لا يزال يتكرر فى الغرض إلى أن يبلغ ذات الفاعل من خير يعود إليه أو شر ينفى عنه فحينئذ يقف السؤال إذ حصول الخير لكل شى ء و زوال الشر عنه هو المطلوب بالذات لأن الإراده و الطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شى ء لمعشوقه أعنى ذاته فقد تبين أن كل طالب غرض ناقص- و بالجمله فطالب الغرض يطلب شيئا ليس له هذا تلخيص ما وجدناه فى كتبهم.

تعقيب و تحصيل:

اعلم أن النظر فى العلل الغائيه هو بالحقيقه من الحكمه بل أفضل أجزاء الحكمه و ما ذكروا فى الكتب ففيها مساهلات و أشياء غير منقحه لا- تنقح إلا- بالكلام المتبع و التحقيق البالغ فيجب الخوض فى تبيينها و توفيه الحقوق فى التفصى عن الشكوك الوارده عليها بقدر الوسع و الطاقه.

فنقول إنك لو نظرت حق النظر إلى العله الغائيه وجدتها فى الحقيقه عين العله(۱) الفاعليه دائما إنما التغاير بحسب الاعتبار فإن الجائع مثلا إذا أكل

۱- و البرهان عليه أنا لو فرضنا فاعلا له فعل و لفعله غايه كان صدور الفعل أى وجوده لأجل الغايه بمعنى أنه لو لم تكن الغايه لم يكن الفعل فالفعل من حيث صدوره متوقف على الغايه و توقف حيثيه الصدور عليها عين توقف فاعليه الفاعل عليها و الفاعل المفروض فاعل بالذات فللغايه نحو من الوجود هى بحسبه داخل فى ذات الفاعل بمعنى ما ليس بخارج فلوجود الفاعل مرتبتان إحداهما- طالبه مجمله و الأخرى مطلوبه مفصله و الطلب نسبه داخله فى الذات و قد عرفت أن النسب من حيث قيامها بالذات جهات تشكيك فيها و بالجمله لذات الفاعل نسبه إلى الفعل من حيث صدوره عنها و هى نسبه منه و نسبه من حيث رجوعه إليها و هى نسبه لأجله و للفعل مرتبتان على حذو المرتبتين الموجودتين فى الذات إحداهما مرتبه نفس الفعل و الأخرى مرتبه الغايه و هى مرتبه نفس الفعل و الأخرى مرتبه الغايه و هى مرتبه كمال الفعل ينتهى إليه فى وجوده و من هنا يظهر أن كل موجود ينحل إلى أصل الوجود و كماله فإن لفاعله غايه و أيضا كل ما ليس له غايه و هو نفس الغايه فغير مجعول بالذات، ط مده

لیشبع فإنما أکل لأنه تخیل الشبع فحاول أن یستکمل وجود الشبع فیصیر من حد التخیل إلی حد العین فهو من حیث إنه شبعان تخیلا- هو الذی یأکل لیصیر شبعان وجودا فالشبعان تخیلا- هو العله الفاعلیه لما یجعله فاعلا تاما و الشبعان وجودا هو الغایه المترتبه علی الفعل فالأکل(۱) صادر من الشبع و مصدر للشبع و لکن باعتبارین مختلفین فهو باعتبار الوجود العلمی فاعل و عله غائیه و باعتبار الوجود العینی غایه فاعلم أن العله الغائیه لا تنفک عن الفاعل و الغایه المترتبه علی الفعل أیضا سترجع إلیه بحسب الاستکمال فظهر أن تقسیمهم الغایه إلی ما یکون فی نفس الفاعل کالفرح و إلی ما یکون فی القابل و إلی ما یکون فی غیرهما کرضا فلان غیر مستقیم فإن القسمین الأخیرین فی الحقیقه یرجعان إلی القسم الأول و هو ما یکون فی نفس الفاعل فإن البانی لا یبنی و المحصل لرضا إنسان بفعله لا یحصل إلا لمصلحه تعود إلی نفسه سواء کان المراد من الغایه ما یجعل الفاعل فاعلا أو ما یترتب علی الفعل [الفاعل] ترتبا ذاتیا و کذا تقسیمهم الآخر أنه قد یکون الغایه نفس ما ینتهی إلیه الحرکه و قد یکون غیره کما ذکرناه من طلب مکان للملاله عن غیره أو للقاء صدیق إذ لو لا أولویه أو طلب فرح أو انتفاع یعود إلی النفس لم تتصور الحرکه الإرادیه و یمکن(۲) الاعتذار عن الأخیر لا بما ذکره بعضهم من أن المراد من الغایه

۱- و بعباره أخری فی کل فعل ذات الفاعل طالب ذاته لکن فی الفواعل الإمکانیه ذاتهم الناقصه- طالبه ذاتهم الکامله و إن کان الکمال بظنه و وهمه، س ره

۲- و یمکن التوفیق بین کلامه قدس سره و کلامهم بأن لیس مرادهم أن ما فی القابل أو ما فی نفس غیره الفاعل غایه أخیره فإنهما غایتان لهذا الفعل و إذا أخذنا فعلین آخرین صارتا مغیاتین بأخریین و عادتا بالأخره إلی الفاعل فإنا إذا قلنا غایه صنع النجار للسریر جلوس السلطان لا ینافی کونه إذا أخذ فعلا للسلطان مغیا بغایه أخری و لا ینافی أیضا کون غایه فعل النجار أیضا مرکبه کأخذ الأجره و هو کصلاح النظام یعود إلی نفس النجار، س ره

فی هذا التقسیم و التقسیم الآخر هی النهایه المترتبه علی الفعل إذ قد سبق أن الغایه بهذا المعنی أیضا یجب أن یعود إلی الفاعل و لو بحسب الظن إذا لم یکن عائق بل بأن المراد(۱) منه أن الغایه بحسب الماهیه إما نفس ما انتهت إلیه الحرکه أو غیرها ثم اعلم أنه قد وجد فی کلامهم أن أفعال الله تعالی غیر معلله بالأغراض و الغایات و وجد کثیرا فی ألسنتهم أنه تعالی غایه الغایات و أنه المبدأ و الغایه و فی الکلام الإلهی أَلا إِلَی اللَّهِ تَصِیرُ الْأُمُورُ و إِنَّ إِلی رَبِّکَ الرُّجْعی إلی غیر ذلک مما لا یعد و لا یحصی فإن کان المراد من نفی التعلیل عن فعله تعالی نفی ذلک عنه بما هی غیر ذاته فهو کذلک لما سبق من أن الفاعل الأول یجب أن یکون تاما فی فاعلیته لا یمکن أن یتوقف علی غیره فی الفاعلیه لکن لا یلزم من ذلک نفی الغایه و الغرض عن فعله مطلقا کما علمت سابقا فلک أن تجعل علمه تعالی بنظام الخیر الذی هو عین ذاته تعالی عله غائیه و غرضا فی الإیجاد.

فإن قلت العله الغائیه کما صرحوا به هی ما یقتضی فاعلیه الفاعل فیجب أن یکون غیر ذات الفاعل ضروره مغایره المقتضی للمقتضی.

قلت هذه المسامحات فی کلامهم(۲) کثیره فإنهم کثیرا ما یطلقون الاقتضاء علی المعنی الأعم منه الذی هو مطلق عدم الانفکاک اعتمادا علی فهم المتدرب فی العلوم کیف و لم یقم برهان و لا ضروره علی أن الفاعل یجب أن یکون غیر الغایه

۱- کأنه قیل واحد من أقسام المسمی بالغایه ما هو غایه و نهایه بالحمل الأولی فهذه الحقیقه العرفیه الخاصه بالغایه مطابقه الحقیقه اللغویه و العرفیه العامه، س ره

۲- و منها قولهم فی المنفصله الحقیقیه المشهوره الشی ء إما یقتضی لذاته الوجود و هو الواجب مع أنه الوجود البحت البسیط المبسوط القائم بذاته و لیس له قیام صدوری بفاعل- و لا له قیام حلولی بقابل إذ لا ماده و لا ماهیه له فمعلوم أن المراد نفی اقتضاء الغیر وجوده نظیر قولهم الجوهر هو القائم بذاته أی لیس قائما بغیره کالعرض و غیر ذلک، س ره

فی الحقیقه فإن الفاعل هو ما یفید الوجود و الغایه هی ما یفاد لأجله الوجود- سواء کان عین ذات الفاعل أو أعلی منها أ لیس لو فرضنا الغایه أمرا قائما بذاته و کان ذلک الأمر مصدر فعل ذاتی لکان فاعلا و غایه فقد علم أن مراد الحکماء من الغایه- التی نفوها عن فعله تعالی هی ما یکون غیر نفس ذاته من کرامه أو محمده أو ثناء- أو إیصال نفع إلی الغیر أو غیر ذلک من الأشیاء التی تترتب علی فعله من دون الالتفات إلیها من جانب القدس و أما الغایه بمعنی کون علمه(۱) بنظام الخیر- الذی هو عین ذاته داعیا له إلی إفاده الخیر بوجه الذی ذکرناه أولا فهو مما ساق إلیه الفحص و البرهان و شهدت به عقول الفحول و أذهان الأکابر و الأعیان و قد نص علیه الشیخ الرئیس فی التعلیقات بقوله و لو أن إنسانا عرف الکمال الذی هو واجب الوجود بالذات ثم کان ینظم الأمور التی بعده علی مثاله حتی کانت الأمور علی غایه النظام لکان غرضه بالحقیقه واجب الوجود بذاته الذی هو الکمال فإن کان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أیضا الغایه و الغرض انتهی ثم نقول کما أن المبدأ الأول غایه الأشیاء بالمعنی المذکور فهو غایه بمعنی أن جمیع الأشیاء طالبه لکمالاتها و متشبهه به فی تحصیل ذلک الکمال بحسب ما یتصور فی حقها فلکل منها عشق و شوق إلیه إرادیا کان أو طبیعیا و الحکماء المتألهون حکموا بسریان نور العشق و الشوق فی جمیع الموجودات علی تفاوت طبقاتهم فالکائنات بأسرها

۱- إنما کانت علما لأن العله الغائیه فی أی موضع کان هی العلم بثمره الفعل و لما کانت العله الغائیه فی هذا الفعل المطلق هی الذات الأقدس فهذا العلم هو علم الذات بذاته الذی هو علمه الکمالی الإجمالی بمعلولاته عند المشاءین و لیس المراد العلم التفصیلی بها الذی هو الصور المرتسمه لیست عین ذاته و عندنا علمه بذاته علمه الإجمالی بمعلولاته فی عین الکشف التفصیلی لأن بسیط الحقیقه کل الوجودات بنحو أعلی و أتم و إنما قال بنظام الخیر لأن العله الغائیه فی جمیع المواضع هی العلم بالخیر المترتب علی الفعل و الفعل هنا وجود کله خیر- و یترتب علیه خیر الخیرات و إنما کان هذا العلم داعیا لأنه فعلی عله للفعل غیر محتاج إلی رویه، س ره

كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضيم و اعتراف مقر بوحدانيه الحق القديم- ف لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها يحن إليها و يقتبس بنار الشوق نور الوصول لـديها و إليها الإشاره فى الصـحيفه الإلهيه بقوله تعالى وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و بيان ذلك أن كل واحـد من الهويات المدبره و الإنيات الصوريه لما كان بطبعه نازعا إلى كماله الذى هو خيريه هويته المستفاده عن مـا هو الخير الأول- نافرا عن النقص الخاص به الـذى هو شـريته المنبعثه من الهيولى و الأعـدام تحقق أن لكل واحـد منها توقانا طبيعيا و عشقا غريزيا إلى الخير فالخير لذاته معشوق- فلو لا أن الخيريه بذاتها معشوقه لما توخته الطبائع و ما اقتصرت الهمم على إيثارهـا فى جميع التصـرفات و الخير بـالحقيقه مبـدأ هـذا العشق له و الشوق إليه عنـد بينونته إن كـان مما يباين و التأحـد به عند وجوده فـإن كـل واحـد من الموجودات يستحسن مـا يلائمه و ينزع إليه مفقودا فـالخير عـاشق للخير إمـا الخاص به إذا كان من الخيرات الخالصه الإمكانيه أو المطلق و هو الخير الواجبى و الوجود الصـرف الذى لا يصحبه شوب شريه و عدم و النور الحقيقى بلاـ ظلمه و عله العشق هو مـا نيل أو سـينال من المعشوق و كلما زادت الخيريه و اشـتد الوجود زاد اسـتحقاق المعشوقيه و زادت العاشـقيه للخير لكن الموجود المقـدس عن شوب القوه و الإمكـان إذ هو الغـايه فى الخيريه فهو الغـايه فى المعشوقيه و الغايه فى العاشـقيه فإذا عشـقه له أكمل عشق و أوفاه و الصـفات الإلهيه على ما ستعلم لما لم يتمايز عن الـذات فإذا فالعشق هناك صـريح الذات و الوجود و سائر الموجودات إما أن يكون وجودها عين عشـقها أو متسـببا عنه فأعظم الممكنات عشـقا هى العقول الفعاله القابله لتجلى النور الإلهى بغير وسط و بلا رويه و استعانه بحس أو تخيل و هى الفاعله للأمور المتأخره السافله بالمقدمه العاليه و للخسيسه بالشـريفه ثم النفوس العاليه الإلهيه بتوسط العقل الفعال- عند إخراجها من القوه إلى الفعل و إعطائها القوه على التصور و التمثل و إمساك

المتمثل فيها و الطمأنينه إليه و بعدها القوى الحيوانيه ثم النباتيه فلكل واحده منها(۱) عباده إلهيه يصلح لها و يليق بها و تشبه بقدر الإمكان بمبدئها الأعلى- و حكايه عن تدبيرها للأشياء فعباده الموجودات العلويه سيجى ء بيانها فى موضعه- و أما السفليه فكل منها انقياد للعالى و خضوع و إطاعه لما هو أشرف منها و أقرب إلى العالم الأعلى و رشح خير على السافل فانظر إلى الجواهر المعدنيه و قبولها للنقش و الطبع و انقيادها للإذابه و الطرق فهذه إقرارها بالمبدإ و خضوعها و خشوعها فكل ما هو أسرع للقبول و أنور و أحسن الصوره فهو أجل و كلما هو فى غفله عن ذلك- و لا ينتفع به كالصخر و الحجاره فهو أدون ثم إلى القوى النباتيه و ما يظهر منها الحركات و ذهابها يمينا و شمالا مع الهواء كما فى الفرس-

درخت سرو بباد شمال پندارى همى فشاند دست و همى گذارد كام

فهو ساجد و راكع و مسبح و مقدس باصطكاك أوراقه و حركات قضبانه و ما يبديه من أزهاره و أنواره و تسليم ثمرته إلى الحيوان و العاصى منه ما لا ينتفع به و لا يصلح إلا للنار ثم إلى الحيوان و خدمته للإنسان و ذهابه معه حيث ما ذهب و حمله الأثقال إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس و منه عاص و متكبر جاهد لطاعه الإنسان كالسباع و أنواع الوحوش ثم إلى عباده الإنسان و تشبهه بالمبدإ الأعلى فى العلم و العمل و إدراكه للمعلومات و تجرده عن الجسمانيات فعبادته(۲) أجل العبادات

۱- هذه عباده فطريه تكوينيه لا سبيل فيها إلا إلى الطاعه فإن الأوامر و النواهى إما تشريعيه تكليفيه و إما تكوينيه فطريه فكل الماهيات مفطوره على قبول كلمه كن و هى أمر الله الوجودى و كل المواد مجبوله على قبول كلمات القوى الفعليه و هى أوامر الله المتعلقه بالمواد و جميعها أوامر تسخيريه فكما أن الحكم الشرعى خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء و التخيير كذلك الحكم التكوينى هو الخطاب التكوينى التسخيرى المتعلق بالماهيات و المواد من حيث الوجوب و الإمكان الوجوب من هناك و الإمكان من هنا، س ره

۲- قيد بالأرضيه و الحيوانيه لأنه أين عبادته من عبادات الأفلاك و الفلكيات اللاتى لا يغشاها نوم العيون و لا فتره الأبدان عبدت على الدوام لله تعالى و ما مسها أعياء و لغوب و أين معرفته من معرفه الملائكه المعصومين سيما المقربين كما قيل. S\ دوست كجا و تو كجا اى دغل\Z نور أزل را چه به بل هم أضل\Z لكن فى هذا النوع الأخير صنف أفضل الملك فضلا عن الفلك. S\ نه فلك راست مسلم نه ملك را حاصل\Z آنچه در سر سويداى بنى آدم از و است\Z و هم خلاصه عباد الله المعبود و نخبه عالم الوجود سيما المحمديون منهم الذين قالوا- S\ روح القدس فى جنان الصاقوره\Z ذاق من حدائقنا الباكوره\Z و فى رئيسهم و سيدهم قيل- S\ احمد ار بگشايد آن پر جليل\Z تا ابد مدهوش ماند جبرئيل\Z بل مطلق هذا الصنف قال الشيخ فريد الدين العطار النيشابورى قدس سره- S\ روز و شب اين هفت پرگار اى پسر\Z از براى تو است بر كار اى پسر\Z طاعت روحانيان از بهر تست\Z خلد و دوزخ عكس لطف و قهر تست\Z قدسيان يكسر سجودت كرده اند\Z جزء و كل غرق وجودت كرده اند\Z از حقارت سوى خود منگر بسى\Z ز آنكه ممكن نيست پيش از تو كسى\Z ظاهرت جزو است و باطن كل كل\Z خويش را قاصر مبين در عين ذل\Z چون در آيد وقت رفعتهاى كل\Z از وجود تست خلقتهاى كل\Z . و السر فى ذلك أن الإنسان الكامل بالفعل واقع تحت الاسم الأعظم و هو اسم الجلاله و الملك تحت الأسماء التنزيهيه كالسبوح القدوس و الفلك تحت الدائم الرافع الرب و نحوها فالإنسان معلم بجميع الأسماء التنزيهيه و التشبيهيه أ لا ترى أن

روح الفلك دائما روح مضاف و روح هذا من الإنسان روح مرسل يطلق عن وثاق الجسم الطبيعى بل المثالى بل عن العالمين الصوريين فيخلع النعلين و يطرح الكونين و الملك المقرب و إن كان روحا مطلقا إلا أنه ليس معلما بجميع الأسماء التنزيهيه و التشبيهيه هؤلاء الصنف هم الخواتم فى السلسله الصعوديه و هم العقول الصاعده الغنيه عن استعمال البدن و آلاته و كأنهم وهم فى جلابيب أبدانهم قد نضوها فهم بإزاء العقول التى هى فواتح السلسله النزوليه و إن بقى حجاب ما فسيرفع رأسا كما قال على ع عند الخلع : فزت و رب الكعبه فعبادتهم كيفا أجل من عباده الفلك فرب قليل من خالص العمل يرجح على الكثير كثره وافره كذا المعرفه بالنسبه إلى الملك فإن الإنسان الكامل يعرف الله تعالى بجميع أسمائه و حينئذ فلعل مراده قدس سره الإنسان البشرى بما هو بشر، س ره

الأرضـيه و معرفته أعظم المعارف الحيوانيه و له فضـيله النطق و شـرف القدره و كمال الخلقه و المنهمك منه فى المعصيه يكون أخس [أخسر] من الحيوان و النبات و المعادن مردودا إلى أسفل السافلين لأن الجواهر المعدنيه قبلت الصوره و هو لم

يقبلها و الشجره ساجده راكعه لربها و هو لم يسجد و الحيوان طائع للإنسان و هو لم يطع لربه و لا عرفه و لا وحده نعوذ بالله من هذه الغفله و النسيان فتشبهه بالمبدإ بحسب القوه النظريه فى إدراك المعقولات و بحسب القوه العمليه فى تصريفه البدن و قواه كتصريفه القوه الحسيه لينتزع من الجزئيات أمورا كليه و باستعانته بالقوه المتخيله فى تفكره حتى يتوصل بذلك إلى إدراك غرضه فى الأمور العقليه و كتكليفه القوه الشهويه المباضعه من غير قصد بالذات إلى اللذه بل بالتشبه بالعله الأولى فى استبقاء الأنواع و خصوصا أفضلها أعنى النوع الإنسانى و كتكليفه القوه الغضبيه- منازعه الأبطال و اعتناق القتال لأجل الذب عن مدينه فاضله و أمه صالحه و يظهر منه الأفاعيل من صميم قوته النطقيه مثل تصور المعقولات و النزوع إلى الممات و حب الآخره و جوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق يتلى لا فهم شعر يفترى فإن بعضها و إن كان فى صوره الإقناع و الخطابه من البيان لكنها رموز إذا استقصيت قادت إلى البرهان و بالجمله المقصود أن الأشياء جميعا سواء كانت عقولا- أو نفوسا أو أجراما فلكيه أو عنصريه لها تشبه بالمبدإ الأعلى و عشق طبيعى و شوق غريزى إلى طاعه العله الأولى و دين فطرى و مذهب جبلى فى الحركه نحوها و الدوران عليها و قد صرح الشيخ فى عده مواضع من التعليقات بأن القوى الأرضيه كالنفوس الفلكيه فى أن الغايه فى أفاعيلها ما فوقها إذ الطبائع و النفوس الأرضيه لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج و غيره و إن كانت هذه من التوابع اللازمه لها بل الغايه فى تحريكها لموادها هى كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها- كما فى تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت انتهى و من هاهنا يتفطن العارف اللبيب بأن غايه جميع المحركات من القوى العاليه و السافله فى تحريكاتها هو الفاعل الأول من جهه توجه الأشياء المحركه إليها لا إلى ما تحتها(۱) فيكون

۱- و البرهان عليه أن الشى ء لا- يكون مقصودا إلا- لاستقلاله و من المبرهن عليه أن وجودات الممكنات رابطه بالنسبه إلى الواجب تعالى و نسب وجود به من حيث هى موجوده فالواجب هو المقصود الحقيقى بها، ط مده

غایه بهـذا المعنی أیضا و بهذا ظهر سـر قولهم لو لا عشق العالی لانطمس السافل ثم لا یخفی علیک أن فاعل التسـکین کالطبیعه الأرضـیه کفاعـل التحریـک کطبائع الأفلاک- فی أن مطلوبه أیضا لیس ما تحته فی الوجود کالأین مثلا بل غایته و مطلوبه کونه علی أفضل ما یمکن فی حقه و یلائم له کما أشار إلیه المعلم الثانی أبو نصر فی الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها و الأرض برجحانهـا کیف و لاـ شـی ء إلاـ و نجـد فیه شوقـا إلی محبوب- و تحننـا إلی مرغوب طبعـا و إراده قـال بعض العرفاء لعمری إن السماء بسرعه دورانها و شده وجدها و الأرض بفرط سکونها لسیان فی هذا الشأن و لعمر إلهک لقد اتصل بالسماء و الأرض من لذیـذ مـا نالتـا من تجلی جمـال الأـول مـا طربت به السـماء طربـا و رقصا فهی بعـد و فی ذلک الرقص و النشاط و غشـی به علی الأرض لقوه الوارد- فألقیت مطروحه علی البساط و سـریان لذه التجلی عبدهما و مشاهده لطف الأزل- هی التی سلبت أفئدتهما کما قیل فی الشعر-

فذلک من عمیم اللطف شکرو هذا من رحیق الشوق سکر

. فإن قلت الغایه و إن کانت بحسب الشیئیه متقدمه علی الفعل لکن یجب أن تکون بحسب الوجود متأخره عن الفعل مترتبه علیه فلو کان الواجب تعالی فاعلا و غایه لزم أن یکون متقدما علی الوجود الممکنات بالذات متأخرا عنها کذلک فیکون شی ء واحد أول الأوائل و آخر الأواخر.

قلت قـد مر أن تـأخر الغـایه عن الفعـل وجودا و ترتبهـا علیه إنمـا یکون إذا کـانت من الکائنات و أما إذا کانت مما هو أرفع من الکون فلاـ یلزم بـل الغـایه فی المعلولاـت الإبـداعیه تتقـدم علیهـا علما و وجودا باعتبارین و فی الکائنات تتأخر عنها وجودا و إن تقدمت علیها علما و لک(۱) أن تقول إن الواجب تعالی أول الأوائل

۱- الأولی أن یقال هو تعالی بحسب الوجود النفسی أول الأوائل و بحسب وجوده الرابطی لنا آخر الأواخر إذ القربه المحضه هی التخلق بأخلاق الله و کان المصنف عبر عنه بالتشبه بالمبدإ، س ره

من جهه کونه عله فاعلیه لجمیع الأشـیاء کما سنبرهن علیه و عله غائیه و غرضا لها- و هو بعینه آخر الأواخر من جهه کونه غایه و فائده تقصده الأشیاء و تتشوق إلیه طبعا و إراده لأنه الخیر المحض و المعشوق الحقیقی فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته بذاته و مصـحح الاعتبار الثانی صدور الأشیاء عنه علی وجه یلزمها عشق یقتضی حفظ کمالاتها الأولیه و شوق إلی تحصیل ما یفقد عنها من الکمالات الثانویه لیتشبه بمبدئها بقدر الإمکان و قد علمت الفرق بین الغایه الذاتیه و الغایه العرضیه.

شکوک و إزاحات:

اشاره

قد تحقق لدیک أن کل فاعل یفعل فعلا لغرض غیر ذاته فهو فقیر مسـتفیض یحتاج إلی ما یسـتکمل به فما(۱) یستکمل به یجب أن یکون أشـرف و أعلی منه فکـل فاعـل لغرض یجب أن یکون غرضه مـا هو فوقه و إن کان بحسب الظن فلیس للفاعل غرض حق فیما دونه و لا قصد صادق لأجل معلوله لأن ما یکون لأجله قصد یکون ذلک المقصود أعلی من القصد بالضـروره فلو کان إلی معلول قصـد صـادق غیر مظنون لکان القصـد معطیا لوجود ما هو أکمل منه و هو محال فإن اشـتبه علیک ذلک بما تری من تحقق بعض المعلولات علی حسب ما یقصده قاصد کحصول الصـحه من قصد الطبیب فی معالجه شـخص و تدبیره إیاه لحصول صحته معتقدا أنه قد استفیدت الصحه من قصده إیاها و کونها غرضا له فی

۱- إن قلت الکاتب یکتب لغرض هو أخذ الأجره و أخذ الأجره کیف یکون أشـرف من الإنسان أو الجواد یبذل لتحصیل خصله الإجاده و هی کیف تکون أشرف من الإنسان و هو لا أقل جوهر و هما عرضان. قلت لو لا الکاتب المحتاج یقصد الکاتب الغنی و الغنی أکمـل من المحتـاج و الجواد بـالقوه یقصـد الجواد بالفعـل أو صاحب الجود بنحو الحال یقصـد ذا الجود بنحو الملکه و بالجمله فالإنسان یطلب الإنسان. و ثانیا أنه قـدس سره قـد أومی إلی جواب آخر بقوله یکون القصد أعلی من المقصود فالفاعل بالحقیقه هو القصد، س ره

تدبيرها فاعلم أن قصد الطبيب و غرضه ليس مفيد الصحه بل إنما مفيدها مبدأ أجل من الطبيب و قصده و هو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها و القصد مطلقا مما يهى ء الماده لا غير و المفيد دائما أرفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات.

سؤال كثيرا ما يقع القصد إلى ما هو أخس من القاصد.

جواب بلى و لكنه على سبيل الغلط و الخطاء(۱).

سؤال قد تقرر أن الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فالعلاقه الذاتيه متحققه بينهما فالفاعل يجب أن يستكمل به بحسب الواقع.

جواب ربما يكون(۲) الفاعل بحسب ذاته جوهرا أشرف رفيعا مما قصده- و بحسب مخالطه المواد و قواها الحسيه و الخياليه التى هى فى الحقيقه يوجب القصد- إليه يكون أخس منه سؤال إذا لم يكن للواجب غرض فى الممكنات و قصد إلى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غايه من الإتقان و نهايه من التدبير و الإحكام و ليس لأحد أن ينكر

۱- أى أنه موجود بوجود قياسى لا بوجود نفسى لأن الغلط و الخطاء كذلك مثلا الإنسان الذى هو أشرف جوهرا من أن يتلوث بقذاره الفحشاء يخالط الخيال و الوهم فيخيل إليه أن من كماله الإتيان بالفحشاء و التلذذ بلذتها ثم يغلط فيحسب أنه بجوهره الشريف يقصد ذلك و يستكمل به و واقعه استكمال الوهم بما يتوهمه من لذه و استكمال القوه الجسمانيه بما لها من الغايه، ط مده

۲- إن قلت هذا الجواب يتعلق شديدا بسؤال قبله كما هو ظاهر و لا تعلق له بهذا السؤال. قلت تعلقه بهذا لأجل أن هذا السؤال كان مضمونه أن الغرض لما كان للفاعل بما هو فاعل و الفاعل أقوى و أكمل من المعلول المنفعل فالفاعل يجب أن يستكمل به و إن كان أخس و أدون عن الفاعل فمضمون الجواب أن الفاعل الذى كالنفس الناطقه القدسيه بحسب جوهر ذاته ليس فاعلا لفعل جزئى لغرض جزئى ليكون الفعل الجزئى وسيله لنيله الغرض الجزئى الداثر و يكون معلولا- فى فاعليته لذلك الغرض و يستكمل و ذلك كله لا- يجوز على القدسى بما هو قدسى و أما من حيث المخالطه بالمواد- فلا بأس بفاعليته للفعل الجزئى المعلل بالغرض الجزئى لأن شأنه الاستكمال و أما كون هذا الجواب متعلقا بالسؤال الذى قبله أيضا فلا ضير فيه إذ يكون ذلك السؤال مجابا بجوابين، س ره

الآثـار العجيبه الحاصـله فى تكون أجزاء العـالم على وجه يترتب عليهـا المصالـح و الحكـم- كما يظهر بالتأمل فى آيات الآفاق و الأنفس و منافعها التى بعضـها بينه و بعضـها مبينه- و قد اشتمل عليها المجلدات كوجود الحاسه للإحساس و مقدم الدماغ للتخيل و وسـطه للتفكر و مـؤخره للتـذكر و الحنجره للصـوت و الخيشوم للاسـتنشاق و الأسـنان للمضغ و الريه للنفس و البـدن للنفس و النفس لمعرفه البارى جل كبرياؤه إلى غير ذلك- من منافع حركات الأفلاك و أوضاع مناطقها و منافع الكواكب سـيما الشمس و القمر مما لا تفى بذكره الألسنه و الأوراق و لا يسع لضبطه الأفهام و الأذواق.

جواب الواجب تعـالى و إن لم يكن فى فعله غـايه غير ذاته و لا لميه مصـلحيه من المنافع و المصالـح التى نعلمه أو لا نعلمه و هو أكـثر بكـثير ممـا نعلمه لكن ذاته ذات لاـ تحصـل منه الأشـياء إلاـ على أتم مـا ينبغى و أبلغ مـا يمكن من المصالـح سواء كـانت ضروريه كوجود العقـل للإنسـان و وجود النبى للأـمه أو غير ضـروريه و لكنهـا مستحسـنه كإنبـات الشـعر على الحاجبين و تقعير الأـخمص من القـدمين و مع ذلـك فـإنه عـالم بكل خفى و جلى لا يعزب عنه مثقال ذره فى السـماوات و الأرض كما سـيجى ء كيف و عنايه كل عله لما بعـدها كما مر سبيلها هـذا السبيل من أنها لا يجوز أن تعمل عملا لما دونها و لا أن تسـتكمل بمعلولها إلا بالعرض و لا أن تقصد فعلا لأجل المعلول و إن كانت تعلمه و ترضى به فكما أن الأجسام الطبيعيه من الماء و النار و الشمس و القمر إنما تفعل أفاعيلها من التبريد و التسـخين و التنوير لحفظ كمالاتها- لا لانتفاع الغير منها و لكن يلزمها انتفاع الغير منها من بـاب الرشـح كما قيل و للأرض من كأس الكرام نصـيب و كـذا مقصود ملكوت السـماوات فى تحريكاتها- ليس هو نظام العالم الأسفل بل ما هو وراءها من طاعه الله تعالى و التشبه بالخير الأقصى- و لكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل فى الفرس-

عالم بخروش(۱) لا إله إلا هو است

غافل بگمان كه دشمن است او يا دوست

۱- و ذلک لأن حقيقه وجود العالم حقيقه مبسوطه تمتنع عليها العدم و حقيقه الوجود التى هى الوجوب و ظهوره تنادى و تشـهد بالتوحيد و هو عين الهويه و بها للعالم الذى هو الماهيات ظهور و هويه بالعرض لا بالحقيقه لأن شيئيه الماهيه بذاتها لا موجوده و لا معدومه بل و لا جزئيه و لا كليه و سـيأتى أنه بذاته المستجمعه مع جميع الأشياء و هو معكم أينما كنتم و أما قوله غافل بگمان كه دشـمنست اين يا دوست فكلمه ياء الفارسـيه بمنزله أو للتقسيم لا للترديد يعنى غافل پندارد كه اين دشمنست و آن دوست و نداند كه همه ظهور صفات دوست حقيقى است، س ره

دریا بوجود خویش موجی داردخس پندارد که این کشاکش با اوست

فالواجب تعالى يلزم(۱) من تعقله لذاته الذى هو مبدأ كل خير و جود حصول الأشياء على الوجه الأتم و النظام الأقوم فهذه اللوازم يا حبيبى من غايات عرضيه إن أريد بالغايه ما يقتضى فاعليه الفاعل و ذاتيته و إن أريد بها(۲) ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود(۳) مبادى الشرور و غيرها فى الطبائع الهيولانيه.

سؤال هذه اللوازم مع ملزوماتها التى هى كون تلك المبادى على كمالها الأقصى يجب أن تكون متصوره لتلك المبادى إما تصورا بالذات أو بالعرض مع أن المبادى بعضها طبائع جسمانيه لا شعور لها أصلا بما يتوجه إليه.

جواب نفى الشعور مطلقا عنها مما لا سبيل لنا إليه بل الفحص و النظر يوجبانه فإن الطبيعه لو لم يكن لها فى أفاعيلها مقتضى ذاتى لما فعلته بالذات ضروره و إذا لم يكن لمقتضيها وجود إلا أخيرا فله نحو من الثبوت أولا(۴) المستلزم لنحو من الشعور و إن

۱- تعقله أو علمه فعلى، س ره

۲- هذا إشاره إلى ما أقمنا عليه البرهان أن للغايه تحققا فى مرتبه الفعل و هو كمال وجود الفعل الذى ينتهى إليه و بحذائه غايه فى الفاعل غير منفصل من ذاته و الواجب تعالى لفعله غايه ينتهى إليها لكن غايته بحسب ذاته ليس إلا ذاته، ط مده

۳- مثال للعرضى فإن الشر مجعول فى انقضاء الإلهى بالعرض، س ره

۴- أما الثبوت فلأن معطى الشى ء ليس فاقدا له و المقتضى مقتضى لذات المقتضى فوجود الحراره كامن فى وجود القوه المسخنه الناريه و وجود البروده فى وجود القوه المبرده المائيه- و قس البواقى و أما الاستلزام لنحو من الشعور فلأن الدرك هو النيل و الوجدان و هنا علم ما على جمع ما و حضور ما و قد تحقق، س ره

لم یکن علی سبیل الرویه و القصد بل الحق عدمه کما فی القرآن المجید(۱) وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ ثم إنه(۲) بناء علی قاعده التوحید- الذی نحن بصدد تحقیقه إن شاء الله تعالی یجب أن یکون لجمیع الأشیاء مرتبه من الشعور- کما أن لکل منها مرتبه من الوجود و الظهور لأن الواجب الوجود متصف بالحیاه- و العلم و القدره و الإراده مستلزم لها بل هذه الصفات عینه تعالی و هو بذاته(۳) المتصفه بها مع جمیع الأشیاء لأنها مظاهر ذاته و مجالی صفاته غایه الأمر أن تلک الصفات فی الموجودات متفاوته ظهورا و خفاء حسب تفاوت مراتبها فی الوجود قوه و ضعفا سؤال قد یستدل من جهه أحکام الفعل و إتقانه علی رویه الفاعل و قصده

۱- أی بناء علی قرائه یفقهون بیاء الغیبه، س ره

۲- فإنه إذا کان وجود ذره الهباء و وجود الدره البیضاء أعنی الحقیقه التی بها طرد العدم- عن هیولی الکل و العقل الکلی سنخا واحدا کنوع واحد بمقتضی اشتراط السنخیه بین العله و المعلول فإن عله الوجود وجود و عله العدم عدم و عله الماهیه ماهیه و کان وجود الدره البیضاء علما کان وجود ذره الهواء أیضا علما لأن هذا من سنخ ذلک إلا أن العلم فی کل قابل بحسبه لأن الوجود فی کل بحسبه أنزل من السماء ماء فسالت أودیه بقدرها و کذا إذا کان ذلک عشقا کان هذا عشقا- و قس علیه و بهذا الطریق أثبت عشق الهیولی بالصوره فیما سبق فتذکر، س ره

۳- إشاره إلی المرموز الذی یعبر عنه بلسانهم بوجود زید إله زید إذ حقیقه الوجود الصرف- التی هی عین ذاته سبحانه إنما هی الوجود الموجود بالحقیقه و ما سواها لیس له فی مرتبه ذاته الفاقره حظ من حقیقه الوجود و إلا لزم المماثله الموجبه للترکیب و الافتقار و التحدید و الاضطرار- فیصیر القاهر مقهورا و الواجد ممکنا و إذا لم یکن لشی ء مما سواه سبحانه فی مرتبه نفسه حظ من حقیقه الوجود و الموجودیه لا- یتصور إلا- بالوجود و الوجود بما هو وجود لا- یتصور له ثان و لا یتعدد- کما أومأنا إلیه و أظهرنا فلا یمکن أن یوجد إلا بالوجود الصرف الذی هو حقیقه الحق الحقیقی القیومی وحده لا شریک له فهو سبحانه وجود کل شی ء بمعنی أنه الذی یتقوم و یتحصل و یوجد به الأشیاء یا من کل شی ء قائم به یا من کل شی ء موجود به و هذا بالحقیقه هو المعنی المقصود من کون وجود کل ممکن زائدا علی ذاته خارجا عنه لا ما یتخیله الجمهور من الزیاده فی الذهن و الاعتبار فاعتبر فإنه غامض جدا، ن ره

فکیف لا یکون أفاعیل المبادی الذاتیه علی سبیل القصد و الرویه.

جواب هذا(۱) استدلال یحسن به مخاطبه الجمهور ممن قصرت أفهامهم- عن إدراک الغایات الحقیقیه و مبادئها قد مر أن لکل فعل غایه و ثمره سواء کان مع الرویه أو بدونها.

زیاده تبصره:

قد استوضح من تضاعیف ما ذکرناه أن المبدأ الأول هو الذی ابتدأ الأمر و إلیه ینساق الوجود و انکشف أنه هو الغایه القصوی بالمعنیین(۲) کما أنه الفاعل و العله الغائیه للکل و الفرق(۳) بین المعنیین بوجهین أحدهما بوجه الذاتیه و العرضیه و الآخر بحسب الوجود العینی لذاته و التحقق العرفانی لغیره فهو الأول بالإضافه إلی الوجود إذ صدر منه و لأجله

۱- یذکر فی علم الکلام و لیس برهانا لأن أفعال الطبائع فی غایه الأحکام و الإتقان عند ذوی البصائر و لا رویه لها، س ره

۲- الأولی بمعنیین بحذف اللام کما لا یخفی، س ره

۳- أی بینهما فرق اعتباری من وجهین کل منهما مؤسس الاثنینیه و محصلها کأنه فصل مقسم للغایه بمعنی المنتهی إلیه للحرکات و الأفعال و الطلبات لا أن ما به الافتراق المذکور من الطواری بین الاثنینیه و کذا الفرق بین الوجهین اعتباری من باب سبک اعتباری من اعتباری. و خلاصه ما ذکر من زیاده التبصره إلی التذنیب أن الغایه الأخیره لجمیع العالم لها ثلاثه معان. أحدها العله الغائیه و قد علمت اعتبار السبق فی علم الفاعل فیها و أنها علمه السابق الفعلی بوجه الخیر فی النظام الکلی. و ثانیها الغایه بمعنی ما ینتهی إلیه الفعل و یعتبر فیها النهایه و هذا قسمان أحدهما ما ینتهی إلیه الفعل بالذات و الآخر ما ینتهی إلیه بالعرض و هذان هما المراد بالذاتیه و العرضیه و بحسب الوجود العینی لذاته و التحقق العرفانی لغیره یعنی وجوده العینی النفسی لذاته ما ینتهی إلیه بالذات هذا الفعل الکلی و الإیجاد المطلق و وجوده الرابطی لغیره معروفا ما ینتهی إلیه بالعرض و إنما مغایره هاتین الغایتین ما دام بقاء ما للعارف و عند الطمس الصرف و الفناء المحض أو العلم الحضوری من باب علم الفانی بالمفنی لا یبقی شی ء حتی یتحقق وجود رابط و المعروفیه صفه آتیه له تعالی کالعلم، س ره

الکل علی ترتیبه واحدا بعد واحد و هو الآخر بالإضافه إلی سیر المسافرین إلیه- فإنهم لا یزالون مترقین من منزل إلی منزل إلی أن یقع الانتهاء إلی تلک الحضره- فیکون ذلک آخر السفر فهو آخر فی المشاهده و أول فی الوجود و الله عز و جل حیث أنبأنا عن غایه وجود العالم بالمعنی الثانی

: قال کنت کنزا مخفیا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف

فدلنا علی أنه الغایه القصوی لوجود العالم معروفا- کما أنه الفاعل و العله الغائیه له موجودا و دلنا أیضا علی بعض الغایات المتوسطه-

بقوله: لولاک لما خلقت الأفلاک

فالغایه الأخیره بالمعانی الثلاثه لوجود العالم إنما هی وجوده تعالی و لقاء الآخره و لذلک بنی العالم و لأجله نظم النظام و إلیه ینساق الوجود ألا إلی الله تصیر الأمور.

تذنیب:

قد تبین أن الموجودات العالمیه کلها بحسب فطرتها الأصلیه- متوجهه نحو غایات حقه و أغراض صحیحه بل الغایه فی الجمیع شی ء واحد هو الخیر الأقصی فلیعلم(۱) إن هاهنا غایات أخر وهمیه کما أشرنا إلیه زینت لطوائف من الناس فهم سالکون إلیها فی لبس و عمایه من غیر بصیره و درایه و هم أکثر الناس إلا عباد الله المخلصین فهؤلاء الطوائف مع ولی الوجود فی شقاق فهم لیسوا عباد الله فی الحقیقه و لا الله مولاهم و سیدهم و حیث ما یتولونه فله لا محاله ولی الشیطان من الطواغیت فإن شئت سمهم عبده الهوی- و إن شئت سمهم عبده الطاغوت فقد نزل بکل ذلک القرآن فمن تولی الله و أحب لقاءه و جری علی ما أجری علیه النظام الحقیقی تولاهم و هو یتولی الصالحین و من تعدی ذلک و طغی و تولی الطواغیت و اتبع الهوی فلکل نوع من الهوی طاغوت فتشخص لکل معبوده و وجه إلیه کما فی قوله تعالی أَ فَرَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَواهُ و إنک لتعلم أن النظامات الوهمیه و الغایات الجزئیه تضمحل و لا تبقی فکل من کان ولیه

۱- هذا بحسب الأمر و النهی التکلیفی التکوینی، س ره

الطاغوت و الطاغوت من جوهر هذه النشأه الهيولانيه فكلما(۱) أمعنت هذه النشأه فی العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا فيذهب به ممعنا فی وروده العدم منقلبا به فی الدركات حتى يحله دار البوار عصمنا الله و إخواننا فی اليقين من متابعه الهوى- و الركون إلى زخارف الدنيا و جعلنا من عباده الصالحين و الذين يتولاهم برحمته يوم الدين

فصل (۲۵) فی تتمه الكلام فی العله و المعلول و إظهار شی ء من الخبايا فی هذا المقام

اشاره

فصل (۲۵) فی تتمه الكلام(۲) فی العله و المعلول و إظهار شی ء من الخبايا فی هذا المقام قد سبق القول منا فی أن التأثير و التأثر بين أمرين قد يكون بالذات و قد يكون بالعرض و المراد مما(۳) بالعرض حيث وقع فی كلامنا هو أن يكون اتصاف

۱- لعلك تقول إن للنفس فی مقام خياله اقتدارا على التصوير كما سيأتی فی مباحث المعاد- و الملائم و المنافر بالحقيقه ما هو موجود لها و هو المدرك بالذات لا المدرك بالعرض. فأقول هؤلاء الطوائف مألوفاتهم المحسوسات الطبيعه فلا يتسلى بخيالاتها كمن يفوت و يتوفى ماله و ولده فی الدنيا فلا يتسلى بخيالهما بل يتحزن أكثر و أيضا عقد قلبهم على فواتهما و ذلك الإيقان لا يفارقه و أيضا و هو أحكم و أيقن هؤلاء لا يتمكنون من تخيل مألوفاتهم على صور معهوده لهم فی الدنيا بل ذلك اليوم يوم حصاد الثمرات فإن أكل مال اليتيم ظلما فی الدنيا يصير أكل النار فی الآخره كله فليس فی حسهم و خيالهم هناك إلا صور تجسم أعمالهم كما أن إيثار الزكاه هاهنا جلوس على شاطئ فهو العسل هناك و هذا من الضروريات و خاصيه تبدل النشآت كتبدل سنی القحط سبع بقرات عجاف فی الرؤيا و لو لا هذا لكان كل من تصوره لفنون اللذائذ الجزئيه أتم- و لدقائقه أضبط أسعد و أفلح فهو باطل بالفطره، س ره

۲- هذه الخاتمه أجل ما فی هذه المرحله بل فی هذه المراحل و بمعرفتها يتصل الخاتمه بالفاتحه و يبلغ كمال الكتاب حد النصاب فإن توفيه حق الجمع بين البرهان و بين الذوق و الوجدان- الذی هو يتعلم البرهان الديان إذا كان بتقوى الله تعالى ذا اقتران و بين العقل و النقل حتى هذه الأسفار- شكر الله تعالى مساعی من أجاده، س ره

۳- اعلم أن الواسطه فی الثبوت كما مر هی التی توجب اتصاف ذی الواسطه بما فيه الوساطه من صفته بالحقيقه و لا يكون لها صحه سلب عنه كوساطه النار فی اتصاف الماء بالحراره. و الواسطه فی العروض ما هی بخلافه فيكون الاتصاف لعلاقه و يكون فيه صحه السلب حقيقه- و هی على أقسام. أحدها أن يكون الواسطه و ذو الواسطه موجودين بوجودين متباينين فی الوضع كالسفينه و جالسها فی الاتصاف بالحركه. و ثانيها أن يكونا موجودين بوجودين غير متباينين فی الوضع كالسواد و الآبنوس- فی الاتصاف بالأسوديه فإن السواد هو الأسود فی الحقيقه. و ثالثها أن يكون موجودين بوجود واحد كالفصل و الجنس فی باب التحصيل فإن جعلهما واحد و وجودهما واحد بدليل الحمل سيما فی البسائط و كالوجود و الماهيه فی باب التحقق و لما كان وساطه الشخص فی تحقق الكلی الطبيعی من قبيل الثالث كان وجود الطبيعی عين وجود الشخص لا وجودا منعزلا عن وجودات أشخاصه كما زعمه الرجل الهمدانی المعاصر للشيخ الرئيس و لا أن وجود الطبيعی فی عالم الإبداع و هو وجود رب النوع كما

توهم لأن الفرد الإبداعى أيضا شخص من الطبيعى و التفاوت بينه و بين هذه الأفراد الطبيعه بالتفاضل لا يقدح فى التماثل كما فى الإنسان- الكامل و الإنسان الناقص و بالجمله فليس الوساطه من قبيل الوساطه فى الثبوت و لا من قبيل الأول و الثانى من الوساطه فى العروض إذ لا ـ وجود للطبيعى على حده لأن ذاته خاليه عن الوجود و العدم و لا يصير الوجود عينا و لا جزءا له و لكون الطبيعه منغمره الوجود فى شخصها- و عدم تشى ء وجودى لذاتها صار الوجود الحقيقى و هو التشخص الحقيقى تحققا لها فلم تكن الواسطه فى الثبوت بل الاتصاف على سبيل التجوز و لكن التجوز برهانى و بنظر شامخ عرفانى- و أما عند العقول المشوبه فهو يسمى حقيقه، س ره

الموصوف بـالحكم المـذكور له مجازيـا لاـ حقيقيـا إلاـ أن له علاـقه اتحـاديه أو غيرهـا مع ما يكون موصوفا به حقيقه كاتصاف الجسم بالمسـاواه و عـدمها بواسـطه اتحـاده بالمقـدار و بالمشـابهه و غيرهـا بواسـطه اتحـاده بالكيف و كاتصاف جالس السـفينه بالحركه بواسـطه ارتباطه معها و قـد علمت من قبل أن اتصاف الماهيه بصـفات الوجود من التقـدم و التأخر و العليه و المعلوليه و غيرهـا على النحو الـذى يخص بـالوجود من قبيـل الاتصـاف العرضـى المجـازى من جهه علاـقه اتحاديه بين الماهيه و الوجود و انكشف لـك فى مبـاحث الجعـل أن الجعـل لاـ يتعلق بالماهيه أصـلا و لا يصـلح لأن يكون متعلق الجعل و التأثير و الإفاضه و ما أشبه هذه إلا مرتبه من مراتب

الوجود لا الماهيات فالماهيات على صرافه إمكانها الذاتى و سذاجه قوتها الفطريه و بطونها الجبلى من دون أن يخرج إلى فضاء الفعليه و الوجود و الظهور و القائلون بثبوت المعدومات الممكنه إنما غلطهم لأجل أنهم ذهبوا إلى انفكاك الثبوت من الوجود فى تلك الماهيات و قد علمت أن هذا من فاسد القول إذ الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشى ء من الأشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها- إذ لا ظهور لها و لا امتياز بينها قبل الوجود إذ الوجود نور يظهر به الماهيات المظلمه الذوات على البصائر و العقول كما يظهر بالنور المحسوس الأشجار و الأحجار- و سائر الأشخاص الكثيفه المظلمه الذوات المحجوبه لذواتها عن شهود الأبصار و العيون فكل مرتبه من الوجود يظهر بها ماهيه من الماهيات لاتصافه بها و اتحاده معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا- يمكن الحكم على تلك الماهيه المنسوبه إليه المتحده به نحوا من الاتحاد بشى ء من الأشياء لكن بسبب ذلك الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها أنها هى هى أو ليست إلا هى فليست هى لذاتها موجوده و لا معدومه و لا ظاهره و لا باطنه و لا قديمه و لا حادثه بمعنى ثبوت شى ء من هذه الأشياء لها و أما إذا أريد ببعض هذه الأشياء سلب بعض آخر فذلك السلب صادق فى حقها أزلا و أبدا بأن أريد من العدم سلب الوجود لا ثبوت السلب و من البطون سلب الظهور لا عدم ملكه الظهور بل جميع السلوب صادقه فى حقها أزلا- و أبدا إذ لا- ذات لها حتى يثبت لها شى ء من الأشياء و ارتفاع النقيضين إنما يستحيل عن الشى ء الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث كونه غير موجود فما لم يعتبر للشى ء وجود و إن كان على نحو الانصباغ به لا يكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شى ء له و الحكم به عليه فالحكم على الماهيات و لو كان بأحكامها الذاتيه و أوصافها الاعتباريه السابقه الأزليه من الإمكان و البطون و الظلمه و الخفاء و الكمون و أشباهها إنما يتوقف على انصباغها بصفه الوجود و استنارتها به فقول بعض

المحققين من أهـل الكشف و اليقين أن الماهيـات المعبر عنـدهم بالأعيـان الثـابته- لم يظهر ذواتهـا و لاـ يظهر أبـدا و إنمـا يظهر أحكامهـا و أوصافهـا و مـا شـمت و لاـ تشم رائحه الوجود أصـلا معنـاه ما قررناه فالحكم على الماهيه بالوجود و لو فى وقت من الأوقـات إنمـا نشأ من غشـاوه على البصـر و غلـط فى الحكم من عـدم الفرق بين الشـى ء- و مـا يصـحبه و يلزمه فكما أن لوازم الماهيـات التى هى أمور اعتبـاريه لاـ يحتـاج ثبوتهـا و الحكم بها على الماهيه إلى جعل جاعل و تأثير عله لا عله الماهيه و لا عله غيرهـا كمـا ذهبت إليه كـافه الحكمـاء و المحققون و دلت عليه صـريح عبـاراتهم و مسـطوراتهم و من هـذا القبيـل تحقق مبادى الشـرور و الأعدام عند الفلاسـفه حيث لا يكون تحقق مبادى الشـرور الذاتيه عندهم بجعل و إفاضه من المبدإ الأعلى الخالى عن القصور المقـدس- عن النقض فى الأفعـال تعـالى عن ذلك علوا كبيرا فكـذلك نقول لما حققنا و بينا أن أثر الجاعل و ما يترتب عليه ليس إلاـ نحوا من أنحـاء الوجود و مرتبه من مراتب الظهور و لاـ مـاهيه من الماهيـات بل الماهيه يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعـل و إفـاضه بهـا فـالمتحقق و الصـادر من المبـدع الحق و الصـانع المطلق إنمـا هو بـالحقيقه الوجود دون المـاهيه فنسـبه المعلوليه إلى الماهيه بالمجاز الصرف كنسبه الموجوديه إليها.

و لاـ يتوهمن أحـد أن نسـبه الموجوديه إلى الماهيـات كنسـبه الأبيضـيه إلى الجسم- حيث نحكم حكمـا صادقا على الجسم بأنه أبيض لأـن منـاط الحكم بالأبيضـيه على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم فى مرتبه وجوده- و إن لم يتصف بوجود البيـاض لكن يتصف به فى مرتبه وجود البيـاض لأن وجود شـى ء لشـى ء- متأخر من وجود الموصوف و متوقف عليه بخلاـف الحكم على المـاهيه بـالموجوديه إذ لاـ قيـام للوجود بالمـاهيه و لا وجود أيضا للماهيه قبل الوجود و لا أيضا منتزع الوجود فى نفس الماهيه

فلاـ وجه لاتصافها بـالموجوديه الانتزاعيه فضـلا عن الوجود الحقيقى بل الماهيه ينتزع من الوجود لا الوجود من الماهيه فالحكم بـأن هـذا النحو من الوجود إنسان أولى من الحكم بأن ماهيه الإنسان موجوده لأن الإنصاف بالشـى ء أعم من أن يكون بانضـمام الصـفه إلى الموصوف فى الوجود أو يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفه و كلا القسمين يستدعى وجود الموصوف فى ظرف الإنصـاف ضـروره- أن الشـى ء ما لم يكن موجودا فى الخارج مثلا لم يصـح انضـمام وصف إليه أو انتزاع حكم من الأحكام من نحو وجوده الخاص فى الخارج كما بينه بعض أجله المتأخرين- و الوجود قد دريت أنه الوجود لا الماهيه فقـد تحققت أن العله كيف تكون عله بالـذات أى بـالحقيقه و كيف تكون عله بالعرض أى بالمجاز و لا نزاع لأحـد فى أن للعله جعلاـ و تـأثيرا فى الممكن فالمجعول إما الوجود أو الماهيه أو انضـياف الماهيه إلى الوجود و اتصاف أحـدهما بالآخر و لما بين بطلاـن القسـمين الأـخيرين- فلم يبـق إلاـ كـون الوجـود متعلق الجعـل و الإفـاضه دون غيره فقـد وضـح أن ليس فى الخـارج إلا الأشخاص الوجوديه و قد بينا فى مبحث الماهيه أن الوجودات الخاصه الإمكانيه هى بعينها مبادى الفصول الذاتيه للحقائق فالعقل يعتبر و ينتزع- من الأشخاص الوجوديه الجنس و الفصل و النوع و الذاتى و العرضى و يحكم بها عليها من جهه ذاتها أو عارضها الذى هو أيضا نحو من الوجود فلهذا(۱)

۱- فى كيفيه التركيب من الأـجزاء العقليه كما قال السيد المحقق الشـريف أشـكال و أقوال بعـد اتفاقهم على تمايزها فى العقل. أحـدها أن الأـجزاء العقليه متعـدده وجودا و مـاهيه فى العين. و ثانيهـا أنها فى العين متعـدده ماهيه متحـده وجودا بناء على كونها أجزاء محموله و الحمـل هو الاتحـاد فى الوجود و تقـدم المـاهيه على الوجود بـالتجوهر. و ثالثهـا أنهـا فى العين متحـده مـاهيه و وجودا و أمـا الـذى ذكره المصـنف قـدس سـره فهو رابع الأـقوال و هو أن لا تحقق لماهياتها فى العين لا بنحو الوحـده و لا بنحو الكثره بالـذات و إن كان الكلى الطبيعى موجودا فى العين بالعرض فليس المتحقق بالـذات فى العين إلا نحو وجود واحـد بسـيط ينتزع منه بحسب اسـتعدادات للعقل لأجل تنبهه لمشاركات أقل أو أكثر صور متمايزه عند العقل- و ما تسـمع منه قدس سـره فى هذا الكتاب و سائر كتبه أن الفصل الحقيقى هو الوجود الخاص يشير إلى قوله هذا و ارتضائه القول الرابع فى هذا المقام، س ره

المعانی الجزئیه أو الکلیه الـذاتیه أو العرضـیه صور متمایزه عند العقل یحصـلها من الشـخص بحسب اسـتعدادات تعرض للعقل و اعتبـارات یتعقلهـا من جزئیات أقل أو أکثر مختلفه فی التباین و الاشتراک فیـدرک من زیـد تاره صوره شخصـیه لا یشارکه فیها غیره و أخری صوره یشـارکه فیهـا عمرو و بکر و أخری صوره یشارکها فیها الفرس و غیره و علی هـذا القیاس فإن قیل هـذا إنما یستقیم فی النوع البسیط کالسواد لظهور أن لیس فی الخارج لونیه و فی آخر به امتیاز السواد عن سائر الألوان و لهذا لا یصح أن یقـال جعل لونا فجعل سوادا بل جعل وجودیهما واحـد و أما فی غیره فالـذاتیات المتمایزه فی العقل- متمایزه بحسب الوجود فی الخـارج و لیس لوجودها جعل واحـد کالحیوان فإنه یشارک النبات فی کونه جسـما و یمتاز عنه بالنفس الحیوانیه و جعل وجود الجسم غیر جعـل وجود النفس حـتی إذا زالت عنه النفس بقی وجود ذلـک الجسم بعینه کـالفرس الـذی مـات و جسـمیته بـاقیه الوجود.

قلنا قـد سـبق أن المأخوذ علی وجه کونه ماده غیر المأخوذ علی وجه کونه جنسا و لیس الکلام فی تمیز الأول عن الکل بالوجود الخـارجی مع قطع النظر من الوجود الـذهنی و الاعتبـار العقلی و إنمـا کلام فی الثـانی لأنه الجزء المحمول المسـمی بالـذاتی و محصـل الکلام أن جمیع الموجودات عنـد أهل الحقیقه و الحکمه الإلهیه المتعالیه عقلا کان أو نفسا أو صوره نوعیه من مراتب أضواء النور الحقیقی و تجلیات الوجود القیومی الإلهی و حیث سطع نور الحق أظلم و انهـدم ما ذهب إلیه أوهام المحجوبین من أن للماهیـات الممکنه فی ذاتهـا وجودا بـل إنما یظهر أحکامها و لوازمها من مراتب الوجودات التی هی أضواء و أظلال للوجود الحقیقی و النور الأحدی

و برهان هذا الأصل من جمله ما آتانيه ربى من الحكمه بحسب العنايه الأزليه و جعله قسطى من العلم بفيض فضله و جوده فحاولت به إكمال الفسلفه و تتميم الحكمه و حيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل و تحقيق بالغ رفيع السمک بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء و زلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين- فضلا عن الأنباع و المقلدين لهم و السائرين معهم فكما وفقنى الله تعالى بفضله و رحمته الاطلاع على الهلاک السرمدى و البطلان الأزلى للماهيات الإمكانيه و الأعيان الجوازيه فكذلک هدانى ربى بالبرهان النير العرشى إلى صراط مستقيم من كون الموجود و الوجود منحصرا فى حقيقه واحده شخصيه لا شريک له فى الموجوديه الحقيقيه- و لا ثانى له فى العين و ليس فى دار الوجود غيره ديار و كلما يتراءى فى عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التى هى فى الحقيقه عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبه إليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبه الوجود(۱) إلى العالم فمحل ظهور هذا الظل الإلهى المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرک من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات و لكن بنور ذاته وقع الإدراک لأن أعيان الممكنات ليست نيره لأنها معدومه و إن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات إذ الوجود نور و ما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظل و يجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه ذلک الظل فمن حيث هو ظل له يعلم و من

۱- المراد بالنسبه الإضافه الإشراقيه لا النسبه المقوليه الاعتباريه كما لا يخفى و المراد بهذا العالم غير العالم الأول لأن الأول هو الظل و الثانى هو الظلمه و الأول هو الوجود المنبسط- و الثانى هو الماهيات و الأعيان الثابته التى هى محل الظل و مجلى التجلى الإلهى و يمكن أن يكون هو اسما لا ضميرا راجعا إلى الظل أو العالم و المراد بالعينيه عدم البينونه المقوليه و أنه موجود بوجود الله تعالى لا بإيجاده من حيث إنه وجود منبسط و ظل بما هو ظل و هو من صقع الحق تعالى و آله- لحاظه لا ظهور لنفس الظل و لذا قال تعالى أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّکَ و لم يقل إلى ظل ربک، س ره

حیث ما یجهل ما فی ذات ذلک الظل من صوره(۱) شخص من امتد عنه یجهل من الحق أَ لَمْ تَرَ إِلی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساکِناً أی یکون بحیث لا ینشأ(۲) منه فیض جوده و ظل وجوده ثم جعلنا الشمس علیه دلیلا و هو ذاته باعتبار کونه نورا لنفسه فی نفسه و یشهد به العقل و الحس للظلال الممدوده الوجودیه- فإن الظلال لا یکون لها عین مع عدم النور ثُمَّ قَبَضْناهُ إِلَیْنا قَبْضاً یَسِیراً و إنما قبضه إلیه لأنه ظله فمنه ظهر و إلیه یرجع الأمر کله فکل ما ندرکه فهو وجود الحق

۱- فکل ما یتراءی من الصور بحسب ما امتد علیه ذلک الظل من ذلک الشخص فهو صوره و آیه و حکایه لحقیقه أصیله ثابته فی الأصل الذی یمتد عنه ذلک الظل سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُ و محصله الصور الأعیانیه التی یتراءی فی ذلک الظل و منه کل فی مرتبه من مراتبه إنما هی صور الحقائق الأصیله التی هی مجتمعه فی وجود الشخص الذی یمتد عنه الظل و هو یشتمل علی تلک الحقائق بنحو أعلی لا کاشتمال الکل علی الأجزاء و لا کشمول الکلی بجزئیاته بل بضرب أشرف یعبر عنه ببسیط الحقیقه کل الأشیاء فالعالم الأکبر بمنزله مرآت یتمادی وجه الحق و یتراءی فیها صور صفاته العلیا و أسمائه الحسنی التی هی بالحقیقه لیست إلا أصول حقائق الأشیاء العاملیه فالعلم بحقائق تلک الأشیاء و أحوالها یرجع بالحقیقه إلی العلم بالله تعالی و صفاته العلیا و أسمائه الحسنی التی هی بحسب الحقیقه و الوجود عین ذاته سبحانه و تعالی عن مماثله الأشیاء و مشابهتها و مما قررناه فی هذه الحاشیه ینکشف حقیقه حال مفاد الآیه الکریمه- وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها إذ الإنسان الکامل یحیط بحقائق الأشیاء العالمیه بإیجاد الله تعالی و تلک الإحاطه منه ع بإذن الله سبحانه إنما هی عین معرفته بذات الله و صفاته و أسمائه الحسنی فورود التفسیر تاره عن تلک الأشیاء بالحقائق العالمیه و تاره بحقائق صفاته العلیا و أسمائه الحسنی- و تاره بأسماء محمد و آله ص وجه وجیه بلا اختلاف و تعارض بل کل یعاضد الآخر و یرجع له فافهم إن کنت أهله، ن ره

۲- أی من جهه أنه ذو علم و مشیه و اختیار و أن الإمساک فی سنه من حیث کونه حکیما جوادا باسط الیدین بالرحمه محالا أو المعنی لو شاء لجعله ساکنا لکن شاء و جعله ساکنا إذ جف القلم بما هو کائن فکما کان فی الأزل ساکنا و فی الأبد ساکنا فالآن کما کان و سیکون یعرف ذلک من یسمع الآن نداءه لمن الملک الیوم بلا انتظار و دخل فی الاستثناء الذی بعد قوله تعالی فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ مَنْ فِی الْأَرْضِ فالشرطیه من قبیل قوله تعالی إِنْ یَشَأْ یُذْهِبْکُمْ* و قولهم إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل لکنه شاء ففعل بمقتضی جوده و حکمته و نحو ذلک، س ره

فی أعیـان الممکنـات فمن حیث هـویه الحق هـو وجوده و من حیث اختلاف المعـانی و الأحوال المفهومه منهـا المنـتزعه عنها بحسب العقـل الفکری و القوه الحسـیه فهو أعیـان الممکنـات البـاطله الـذوات فکما لا یزول عنه باختلاف الصور و المعانی اسـم الظل کـذلک لا یزول عنه اسم العالم و ما سوی الحق و إذا کان الأمر علی ما ذکرته لک فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی فهذا حکایه ما ذهبت إلیه العرفاء الإلهیون- و الأولیاء المحققون و سیأتیک البرهان الموعود لک علی هذا المطلب العالی الشریف إن شاء الله تعالی

نقل کلام لتقریب مرام:

قـال بعض أهـل الکشف و الیقین اعلم أن الأمور الکلیه و الماهیات(۱) الإمکـانیه و إن لم یکن لها وجود فی عینها- فهی معقوله معلومه بلا شک فی الذهن فهی باطنه لا یزال عن الوجود العینی و لها الحکم و الأثر(۲) فی کل ما له وجود عینی بل هو عینها لا غیرهـا أعنی أعیـان الموجودات العینیه و لم تزل عن کونهـا معقوله فی نفسـها فهی الظاهره من حیث أعیان الموجودات کما هی الباطنه من حیث معقولیتها فاستناد کل موجود

۱- عطف تفسیری لأن الکلی الطبیعی هو الماهیه من حیث هی لأنه المعروض للکلیه، س ره

۲- من المتـداولات فی ألسـنه العرفـاء أن الماهیـات الإمکـانیه و الأعیان الثابته لیست موجوده و لکن لها الحکم و الأثر- خـدا را زین معما پرده بردار- فحله أن أحکامها من الإمکان و التحدیـد و الکثره و غیرها ظاهره لـدی الأذهان باعتبار أنها و أن لیس لها وجود بالـذات فلیس لهـا بهـذا الاعتبـار أحکام و آثار لکن لها تحقق بالعرض- باعتبار سـرایه حکم الوجود إلیها فتحققها بمعنی تحقق منشإ انتزاعها و هذا القدر یصـحح أحکامها و آثارها و کون هذا الأحکام و الآثار لها و من خواصـها معلوم لأن الإمکان و هو سـلب ضـروره الوجود و العدم لیس حکم الوجود الذی حکمه ضـروره الوجود لأن ثبوت الشـی ء لنفسه ضروری و سلبه عن نفسه محـال و التحدیـد للمـاهیه و بالمـاهیه لا- للوجود و بـالوجود و الوجود لا یتکثر بنفسه بل لو تکثر بتکثر الموضوعات و قس علیه نظائرها، س ره

عینی بهـذه الأـمور الکلیه التی لا یمکن رفعها عن العقل و لا یمکن وجودها فی العین وجودا یزول به عن أن تکون معقوله سواء کان ذلک الموجود العینی موقتا أو غیر موقت إذ نسـبه الموقت و غیر الموقت إلی هذا الأمر الکلی المعقول نسبه واحده- غیر أن هـذا الأـمر الکلی یرجع إلیه حکم من الموجودات العینیه بحسب مـا یطلبه حقـائق تلـک الموجودات العینیه کنسـبه(۱) العلم إلی العـالم و الحیـاه إلی الحی- فالحیـاه حقیقه معقوله و العلم حقیقه معقوله متمیزه عن الحیـاه کما أن الحیاه متمیزه عنه ثم نقول فی الحق تعـالی إن له علمـا و حیـاه فهو الحی العـالم و فی الملک إن له حیاه و علما فهو الحی العالم و حقیقه العلم واحـده و حقیقه الحیاه واحـده و نسـبتهما إلی العالم و الحی نسـبه واحده و نقول فی علم الحق أنه قدیم و فی علم الإنسان أنه محدث فانظر ما ذا أحـدثته الإضـافه من الحکم فی هـذه الحقیقه المعقوله و انظر إلی هـذا الارتباط بین المعقولات و الموجودات العینیه فکما حکم العلم علی من قـام- أن یقال فیه عالم حکم الموصوف به علی العلم بأنه حادث فی حق الحادث قـدیم فی حق القـدیم فصار کل واحـد محکوما به و محکوما علیه و معلوم أن هـذه الأمور الکلیه و إن کانت معقوله فإنها معدومه العین موجوده الحکم کما هی محکوم علیهـا إذا نسب إلی الموجود العینی فیقبـل الحکم فی الأعیـان الموجوده- و لا یقبل(۲) التفصـیل و لا التجزی فإن ذلک محال علیها فإنها بذاتها فی کل

۱- تنظیر للمقـام فإن مفاهیم الحیاه و العلم و القـدره و نحوها فی الواجب تعالی نظائر الماهیات الإمکانیه فی الوجودات الخاصـه فی أنها مفاهیم منتزعه من الوجود الواجب کما سـیقوله المصـنف قدس سره فی بیان کلام هذا المکاشف و یؤمی إلیه قول هذا المکـاشف و الحیـاه حقیقه معقوله فکـان مفاهیم الصـفات بما هی مفاهیم کالماهیه للحقیقه الوجودیه الوجوبیه فالکاف فی قوله قدس سره کنسـبه العلم للتشبیه و یمکن أن یکون للتمثیل بأن یکون المطلوب مجرد سرایه حکم الموجود العینی إلی المعقول و بالعکس فسـرایه حکم العینی إلی المعقول هاهنا اتصاف العلم بالقدیم و الحادث و عکسه اسـتحقاقهما حمل العالم بسبب العلم، س ره

۲- فإن کل شـخص من نوع حامل ماهیه ذلک النوع بشراشـرها و قول الحکماء نسـبه الکلی الطبیعی إلی الأشـخاص نسـبه الآباء إلی الأولـد لاـ أب واحـد معنـاه أن له حصـصا و الحصه حقیقتهـا العرفیه الخـاصه لاـ العامه و لا اللغویه لیست جزء الطبیعه بل لا تفـاوت بینهمـا إلا بالاعتبار فإنها نفس الطبیعه- مقیـده بالخصوصـیات الصـنفیه أو الشخصـیه بحیث یکون القیـد خارجا و التقیید داخلا ثم التقییـد بما هو تقییـد مأخوذ لا بما هو قیـد فیکون الحصه فی المفاهیم الإمکانیه آیه الإضافه الإشـراقیه و التجلی الإلهی فی الحقیقه الوجودیه، س ره

موصوف بها كالإنسانيه فى كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم ينفصل و لم يتعدد بتعدد الأشخاص و لا برحت معقوله و إذا كان الارتباط بين من له وجود عينى- و بين من ليس له وجود عينى قد ثبت و هى نسبه عدميه فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب(۱) من أن يعقل لأنه على كل حال بينهما جامع و هو الوجود العينى هناك- و ما ثمه جامع و قد وجد الارتباط(۲) بعدم الجامع فبالجامع أقوى و أحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز و فيه تأييد شديد لما نحن بصدد إقامه البرهان عليه إن شاء الله تعالى إذ قد علم منه تصريحا و تلويحا أن الماهيات الكليه التى هى غير الموجودات العينيه- لا حظ لها من الوجود العينى و إنما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات- التى هى الموجودات العينيه و اتحادها معها فكما أن ذات الواجب تعالى الذى هو الوجود

۱- و كيف لا و الوجود مشترك معنوى و ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و هذا تحقيق من هذا الشيخ قدس سره لوحده الوجود بأنه إذا جاز الاتحاد بين الماهيات و الوجود و هما سنخان متخالفان أحدهما حيثيه الإباء عن العدم و الآخر حيثيه عدم الإباء عنه فكيف لم يكن الوجودات متوحده و هى سنخ واحد، س ره

۲- سبحان من ربط الماهيات بالوجودات و الكليات بالجزئيات من دون ربط و جهه جامعه بينها بالبينونه التامه التى هى البينونه الصفتيه و هذا هو ضرب من تأليفه سبحانه بين المتعاديات و هو بعينه ضرب من تفريقه بين المتداينات فإن الكلى إنما هو بعينه عين الجزئى بما هو جزئى له و ذاته- و التفاوت بينهما إنما هو بمجرد نحوى الإدراك فافهم إن كنت أهلا لذاك و لا يمكن أن يفهمه إلا الرجل الراسخ فى الحكمه النضجه الحقه و لا يخفى أن جهه المعاده هاهنا هى بعينها جهه المداناه- و هذا الذى ألقينا إليك إنما هو آيه من آيات كونه سبحانه جامعا بين المتقابلات فى صفاته العليا و أسمائه الحسنى من جهه واحده هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و كذلك حكم الوجود فى النسبه إلى الموجودات العاليه الداثره الزائله من المعقولات العشر فإنه يكون فى كل منها بحكمه- مع تقدسه و تنزهه عن صفه الإمكان و وصمه الحدثان و هذا أيضا ضرب من ضروب الجمع بين المتعاديات بلا جهه جامعه، س ره

القیومی بحیث ینتزع منه مفهوم العلم و القدره و الحیاه و غیرها من الصفات فکذلک وجود الإنسان بحیث ینتزع منه مفهوم النطق و الحیاه و قوه الإحساس و التحریک و القدره علی المشی و الکتابه و غیرها إلا أن وجود الواجب فی غایه الکمال و التمام و هو فوق التمام- حیث یفضل عنه بحسب رشح الخیر الدائم وجودات سائر الأشیاء فلا یحتاج فی انتزاع صفاته و أسمائه إلی وجود غیر وجود ذاته حتی یصدق تلک النعوت الکمالیه و الصفات الجلالیه التی هی عنوانات بهائه و تمامه بحسب صرف وجوده و بحت ذاته علیه و یحکم به علی وجوده الأقدس بخلاف سائر الوجودات التی هی أیضا من أشعه کبریائه- و ظلال نوره و بهائه فإن الأحکام المتعلقه بها من الأمور الکلیه المسمات بالذاتیات- إن کان منتزعه من نفس وجود شی ء أو بالعرضیات إن کانت منتزعه من أمر لاحق به متأخر عنه لا یمکن انتزاع تلک الأحکام عنها و لا الحکم بها علیها إلا حین صدورها عن جاعلها الحق و فیضانها عن قیومها المطلق لأنها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته و تجلیاته تعالی و استفید أیضا من کلامه أن تشخص الأشیاء و تعینها کموجودیتها إنما هو بوجوداتها العینیه کما حققناه سابقا طبق ما ذهب إلیه المعلم الثانی.

و مما یفهم أیضا من کلامه و بسط القول فیه فی موضع آخر أن کلا من العین الثابته و الوجود العینی متعاکس الحکم إلی الآخر یعنی أن الماهیه یتصف ببعض صفات الوجود- و الوجود یتصف بالماهیه و بعض نعوتها و هذا سر یستفاد منه کثیر من الأسرار منها سر القدر(۱) الذی(۲) هو محل حیره العقلاء و سر صدور بعض الشرور الواقعه

۱- فی اصطلاحات العرفاء سر القدر هو ماء علمه الله تعالی من کل عین فی الأزل مما انطبع فیها من أحوالها التی تظهر علیها عند وجودها فلا یحکم علی شی ء إلا بما علمه من عینه فی حال ثبوتها فی العلم و قد قیل من اطلع علی سر القدر استراح عن الطلب و النصب و التعب و إذا عرفت هذا عرفت أنه مغایر لسر صدور بعض الشرور و التأسیس خیر من التأکید، س ره
۲- قال سبحانه ما أَصابَکَ مِنْ حَسَنَهٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَهٍ فَمِنْ نَفْسِکَ و قال قُلْ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَما لِهؤُلاءِ الْقَوْمِ لا یَکادُونَ یَفْقَهُونَ حَدِیثاً و قال ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّهُ* و قال سبحانه یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ قوله فمن نفسک أی من عینک، ن ره

هـذا العـالم عن بعض مراتب الوجود مع أن الوجود كله خير و من فوائـد كلامه- أن جهه الربط بين الأشـياء هى معنى الوجود لا الماهيه فالعليه و المعلوليه بين كل شـيئين ليسـتا بحسب ماهيتهما بل لعلاقه الوجود كما أن جهه الاتحاد(۱) بين الشيئين أيضا فى الحقيقه هى الوجود المنسوب إليهما لا غير فإن غلبه أحكام الوحـده من غلبه أحكام الوجود و إلى ذلك رفعت الإشاره فى كلام الشـيخ فى تفسـيره لسوره المعوذتين حيث قـال فالق ظلمه العـدم بنور الوجود هو المبـدأ الأول الواجب الوجود و ذلك من لوازم خيريته المطلقه فى هويته بالقصـد الأول و أول الموجودات الصادره عنه هو قضاؤه و ليس فيه شـر أصـلا إلا ما صار مخفيا تحت سطوع النور الأـول- و هو الكـدوره اللاـزمه لمـاهيه المنشـأه من هويته انتهى فـإنه عبر عن وجود العقل- بسـطوع نور الأنوار جل ذكره فإن وجود الممكنات بمنزله لمعات نور جماله و جلاله و سـطوعات شـمس مجـده و كماله و الكدورات اللازمه للماهيات إشـاره إلى إمكانهـا فـإن معنى الإمكـان سـلب ضـروره الوجود و العـدم عن الـذات المنصـبغه بنور الوجود المعبر عنه فى القرآن المجيـد ب صِبْغَهَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَهً و لاـ شك فى أن لا ظلمه أظلم من السـلب و أشار فى قوله لماهيه المنشأه عن هـويته إلى أن الصـادر عن المبـدإ الأـول و الموجـود بإبـداعه إنمـا هـو وجود الشـى ء الـذى هو نفس هويته لاـ مـاهيه الكليه بل الماهيـات إنما ينتزع من أنحاء الوجودات و تنشأ منها لا تأصل لها فى الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصـفها به و يحمله عليها و لهذا حكم بتقدم الوجود عليها فى الخارج و تأخره عنها فى الذهن كما مر تحقيقه

۱- فى جميع أنحاء الاتحاد حملا كان أو تماثلا أو تجانسا أو تساويا و نحوها مما لم يتعارف الحمل فيها، س ره

فصل (۲۶) فی الکشف عما هو البغیه القصوی و الغایه العظمی من المباحث الماضیه

اشاره

اعلم أیها السالک بأقدام النظر و الساعی إلی طاعه الله سبحانه و الانخراط فی سلک المهیمیین فی ملاحظه کبریائه و المستغرقین فی بحار عظمته و بهائه أنه کما أن الموجد لشی ء بالحقیقه ما یکون بحسب جوهر ذاته و سنخ حقیقته فیاضا بأن یکون ما بحسب تجوهر حقیقتها هو بعینه ما بحسب تجوهر فاعلیتها فیکون فاعلا بحتا- لا أنه شی ء آخر یوصف ذلک الشی ء بأنه فاعل فکذلک(۱) المعلول له هو ما یکون بذاته أثرا و مفاضا لا- شی ء آخر غیر المسمی معلولا- یکون هو بالذات أثرا حتی یکون هناک أمران و لو بحسب تحلیل العقل و اعتباره أحدهما شی ء و الآخر أثر فلا یکون عند التحلیل المعلول بالذات إلا أحدهما فقط دون الثانی إلا بضرب من التجوز دفعا للدور و التسلسل فالمعلول بالذات أمر بسیط کالعله بالذات و ذلک عند تجرید الالتفات إلیهما فقط فإنا إذا جردنا العله عن کل ما لا یدخل فی علیتها و تأثیرها- أی کونها بما هی عله و مؤثره و جردنا المعلول عن سائر ما لا یدخل فی قوام معلولیتها- ظهر لنا أن کل عله عله بذاتها و حقیقتها و کل معلول معلول بذاته و حقیقته فإذا کان هذا هکذا یتبین و یتحقق أن هذا المسمی بالمعلول لیست لحقیقته هویه مباینه- لحقیقه عله المفیضه إیاه حتی یکون للعقل أن یشیر إلی هویه ذات المعلول مع قطع النظر عن هویه موجدها فیکون هویتان مستقلتان فی التعقل إحداهما مفیضا و الآخر مفاضا إذ لو کان کذلک لزم أن یکون للمعلول ذات سوی معنی کونه معلولا لکونه

۱- و معلوم أن الأثر لیس شیئا علی حیاله بل هو ظهور مبدئه و الغرض من هذا البیان- أن لیس المقصود من التوحید الخاصی فی لسان القوم إلا أن الوجودات فقراء بحته إلی الله الغنی- و روابط محضه إلی القیوم الصمد ذواتا و صفاتا و أفعالا و ظهورها منطو فی ظهوره کما فی الدعاء یا نور کل نور و أن الوجودات متقومات بذواتها بذاته و ذاته مقومه بذاته لذواتها، س ره

متعقلاـ من غير تعقـل علته و إضافته إليها و المعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافا إلى العله فانفسـخ ما أصـلناه من الضابط فى كون الشـى ء عله و معلولا هـذا خلف فإذن المعلول بالذات لا حقيقه له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا و لاحقا و لا معنى له غير كونه أثرا و تابعـا من دون ذات تكون معروضه لهـذه المعـانى كمـا أن العله المفيضه على الإطلاـق إنمـا كونهـا أصـلا و مبـدأ و مصـمودا إليه و ملحوقا به و متبوعا هو عين ذاته فإذا ثبت تناهى سلسله الوجودات من العلل و المعلولات إلى ذات بسيطه الحقيقه النوريه الوجوديه متقـدما عن شوب كثره و نقصان و إمكان و قصور و خفاء برى ء الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخـل و ثبت أنه بـذاته فياض- و بحقيقته ساطع و بهويته منور للسـماوات و الأرض و بوجوده منشأ لعالم الخلق و الأمر تبين و تحقق أن لجميع الموجودات أصـلا واحدا أو سـنخا فاردا هو الحقيقه و الباقى شـئونه و هو الذات و غيره و أسـماؤه و نعوته و هو الأصـل و مـا سـواه أطـواره و شـئونه و هو الموجود و مـا وراءه جهـاته و حيثيـاته و لاـ يتوهمن أحـد من هـذه العبـارات أن نسـبه الممكنـات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسـبه الحلول هيهات أن الحاليه و المحليه مما يقتضـيان الاثنينيه فى الوجود بين الحال و المحل و هاهنا أى عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنسانى المتنور بنور الهدايه و التوفيق ظهر أن لا ثانى للوجود الواحد الأحـد الحق و اضـمحلت الكسـره الـوهميه و ارتفعت أغاليـط الأوهـام و الآـن حصـحص الحق و سـطع نوره النافـذ فى هيـاكل الممكنـات يقـذف به على الباطل فيـدمغه فإذا هو زاهق و للثنويين الويل مما يصـفون إذ قـد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه و لو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأنا من شـئون الواحد القيوم و نعتا من نعوت ذاته و لمعه من لمعات صـفاته فما وضـعناه(۱) أولا أن فى

۱- مـا أقرب هـذا من قوله قريبا من مبحث الوجود الـذهنى إيجاده للأشـياء اختفاءه فيها مع إظهاره إياها و إعـدامه لها فى القيامه الكبرى ظهوره بوحـدته و قهره إياهـا بـإزاله تعيناتهـا و ليس المراد أنه ظهر خلاـف مـا وضع بل إنه كان يتراءى البينونه العزليه و ليس الأـمر كـذلك فاحكم بالعليه- و لكن تصـرف فيها بأنها التشؤن لا التوحيـد مثلا كما يقوله المعتزلى فإنه تعالى لم يلـد و لم يولد- بل كل يوم هو فى شأن، س ره

الوجود عله و معلولا- بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفانی- إلی کون العله منهما أمرا حقیقیا و المعلول جهه من جهاته و رجعت علیه المسمی بالعله و تأثیره للمعلول إلی تطوره بطور و تحیثه بحیثیه لا انفصال شی ء مباین عنه فأتقن هذا المقام الذی زلت فیه أقدام أولی العقول و الأفهام و أصرف نقد العمر فی تحصیله- لعلک تجد رائحه من مبتغاک إن کنت مستحقا لذلک و أهله.

عقده و فک:

و لقائل أن یقول یلزم علی ما قررت أن یکون حقیقه الواجب- داخله فی جنس المضاف

و کذا حقیقه کل معلول لأنک ادعیت أن ما هو العله بالذات حقیقتها أنها عله و کذا ما هو المعلول بالذات حقیقته أنه معلول و إلا- لم یکن شی ء منهما عله بالذات و لا- معلولا- بالذات و إذا کان العلیه عین ذات العله و العلیه من باب المضاف لاستحاله انفکاک تعقله عن تعقل ما یضایفه- أعنی المعلولیه و سیجی ء أن المضاف جنس من الأجناس العالیه و الجنس لا یتقوم إلا بفصل یحصله نوعا فیلزم(۱) أن یکون الواجب الوجود مرکبا من جنس و فصل و قد ظهرت استحالته.

فنقول فی الفک عنه

إن المضاف و غیره من أمهات الأجناس هی من أقسام الماهیات التی هی زائده علی الوجود و لهذا أخذت فی تعریفات تلک الأجناس بأن قیل إن مقوله الجوهر مثلا ماهیه حکمها کذا و مقوله الکیف ماهیه حکمها کذا و علی هذا القیاس مقوله المضاف و غیره و بالجمله کل مفهوم عقلی لا- یمکن تصوره إلا- مع تصور مفهوم آخر هو من باب المضاف و الواجب(۲) تعالی لیس مفهوما

۱- هذا إذا قررت الشبهه بکون الواجب داخلا- تحت جنس المضاف و أما إذا قررت بلزوم کونه عین جنس المضاف فإنه ما به تذوت ذاته ما به علیه فیلزم کونه معلولا- لا الترکیب لأن الجنس العالی بسیط نعم یلزم الترکیب من الماهیه و الوجود و نحوه لا من الجنس و الفصل، س ره

۲- لعلک تقول هذا یؤکد الإشکال لأنه إذا کان الواجب عله لذاته و العله بما هی عله من المضاف لا یجدی أن الواجب هو حقیقه الوجود و حقیقه الوجود لیست إضافه فإن حقیقه الوجود و إن کانت لیست إضافه لکن لزم کونها إضافه من کونها عله بذاتها فیکون الحق تعالی إضافه مع کونه حقیقه الوجود و عین الأعیان و هذا تناقض. و الجواب أن مقصوده قدس سره نفی کونه مضافا من أول الأمر بأنه و إن کان عله بذاته لکن لیس من المضاف فإن علیته لیست إضافه فإن له تعالی علیه حقه حقیقیه بالنسبه إلی الوجود المنبسط- و له علیه حقه ظلیه فی مقام الوجود المنبسط بالنسبه إلی الوجودات الخاصه و کلتاهما لیستا من المضاف إلا مفهوم العلیه العنوانیه و لا نبالی بکونها إضافه لأنها لیست عینه تعالی کما یسمی الإشراقی المتأله الوجود المنبسط الذی هو ظهور الله و نوره فی السماوات و الأرض بالإضافه و لکن ینعتها بالإشراقیه و وجه التسمیه وقوعها بین الشیئین یعنی الشی ء بحقیقه الشیئیه و الماهیات السرابیه کما أن الإضافه المقولیه بین الشیئین، س ره

یمکن وجوده فی الذهن و إنما هو محض الوجود العینی و صرف النور و التحصل الخارجی لا یمکن للعقل ملاحظته إلا بحسب ما یقع علیه من أشعه فیضه و یحکم بضرب من الدهشه عقیب المجاهدات البرهانیه أن الذات الأحدیه یکون تأثیرها- و سببیتها بنفس ذاته المقدسه و وجودها القیومی السطوعی لا بحیثیه سوی محض تجوهر ذاته فیلزم الانثلام فی وحدته الذاتیه و الترکیب فی أصل حقیقته الوجوبیه- من غیر أن یسع للعقل أن یحصل فی ذهنه صوره مساویه فی الماهیه کیف و قد وضح أن لا ماهیه له غیر الإنیه الواسعه کرسی نورها السماوات و الأرض فالحاکم(۱)

۱- إن قلت البرهان أیضا حکم العقل فکیف قال الحاکم لیس العقل. قلت المراد أن لیس الحاکم هو العقل بما هو عقل بل العقل بما هو مکتحل بنور الله تعالی- و إنما البرهان له الغلبه و السلطه لکونه نور الله البرهان الدیان و لذا یضطرک البرهان إلی الإذعان بنتیجه حقه و إن لم یکن مفادها مقامک کما أنک تحکم بأنه تعالی واحد بالوحده الحقه و لکن ما دمت أنت لیس هذا حکما بالوحده الحقه فبنور وارد من الله تعالی علی العقل یعرفه و یعرف صفاته- ففی الحدیث : اعرفوا الله بالله و فی الدعاء : یا من دل علی ذاته بذاته و فی القدسی : فبی یسمع و بی یبصر و سیجی ء من کلام الشیخ الأنصاری توحیده إیاه توحیده و سئل عن عارف بم عرفت ربک فقال بواردات ترد علی قلبی من عنده فنعم ما قیل- \S إذا رام عاشقها نظره\Z و لم یستطعها فمن لطفها\Z إعارته طرفا رآها به\Z فکان البصیر بها طرفها\Z ، س ره

بوحدته و قیومیته التی هی عین ذاته لیس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده و النور القاذف فی العقل من تأییده و إنما العقل له الطاعه و التسلیم- و الإیمان و الإیقان و الانقیاد بل هو البرهان علی وحدانیته و الشاهد علی فردانیته.

و إذا علمت أن کون هویه شخصیه مما یکون بحسب وجوده الخارجی بحیث یلزمها بنفس وجودها الخارجی إضافه إلی شی ء لا- یوجب کونها واقعه تحت ماهیه المضاف انفسخت(۱) الإشکالات الوارده فی نظائر هذا المقام ککون الباری بذاته عالما و قادرا و مریدا و سمیعا و بصیرا و کون الهیولی بذاته مستعدا للأشیاء الصوریه و کون کل عرض بذاته متعلقا بالموضوع و کون النفس الحیوانیه بذاتها مدبره متصرفه فی البدن مع أن شیئا منها لیست واقعه تحت جنس المضاف الحقیقی و إن عرض لها مفهوم المضاف و صارت من المضاف المشهوری و ذلک مما لا فساد(۲) فیه إذ الإضافه عارضه لکل موجود سیما الموجود الذی مبدأ کل شی ء و کذا اندفع الإشکال الوارد فی إضافه التقدم و التأخر بین أجزاء الزمان حیث إن المتضایفین ینبغی أن یکونا معا فی الوجود و المعیه تنافی التقدم الذی یقابله و ذلک لأن عدم استقرار الأجزاء الزمانیه و تقدم بعضها علی بعض بالذات إنما یکون بحسب نحو وجودها

۱- حاصل الانفساخ أن کل مضاف مقولی حقیقه تعلقیه لا کل حقیقه تعلقیه إضافه مقولیه إذ الموجبه الکلیه لا تنعکس کنفسها فالمغالطه من باب إیهام الانعکاس أو من باب عدم الفرق بین الوجود و الماهیه فلا- بد أن یفرق بین ما اعتبرت الإضافه فی وجوده و بین ما اعتبرت فی ماهیته ففی الأعراض اعتبرت النسبه فی وجودها لا- فی ماهیتها سوی مقوله الإضافه بل فی ماهیه الکیف اعتبر سلب النسبه کما یقال الکیف هیئه قاره لا تقتضی قسمه و لا نسبه، س ره

۲- و الحق هو المنع عن ذلک إذ الإضافه و إن کانت أضعف المقولات إلا أنها مع ذلک ماهیه غیر جائز التحقق و الانتزاع عن صریح الوجود و أما النسبه الوجودیه أعنی الوجود الرابط- فلیس حکمه بالنسبه إلی طرفه هو العروض بل القیام الوجودی فالحق أن هذه الإضافات جعلیه تعملیه- بأخذ العقل النسبه بین المنتسبین ثم اعتبارها مع کل من الطرفین و أخذها معه فتعرض حینئذ الإضافه- لتکرر النسبه فلا تغفل، ط مده

الخارجی و الإضافه إنما تعرض لماهیه(۱) الجزءین من الزمان بحسب وجودها فی تصور العقل و الزمان فی نحو الوجود العقلی بخصوصه لا- یأبی عن الاستقرار و الاجتماع إذ للعقل أن یتصور المتقدم و المتأخر من أجزاء الزمان- و حکم علیهما عند الالتفات إلی حالهما الخارجی بالتقدم و التأخر و هما بحسب ظرف الحکم العقلی و النشأه العلمیه مجتمعان فی الحصول فإن لاختلاف النشآت و تبدل أنحاء الوجودات أحکاما عجیبه و آثارا غریبه فلا بعد فی أن یکون ماهیه واحده کالحرکه و الزمان فی نحو من الوجود تدریجیه الحصول حدوثا و بقاء کالخارج و فی نحو آخر تدریجیه الحدوث و دفعیه البقاء کما فی الخیال و فی طور آخر دفعیه الحدوث و البقاء جمیعا کما فی عالم العقل و لنا(۲) مسلک(۳) آخر

۱- و الوجه فیه أن الإضافه من المعقولات الثانیه و المعقول الثانی هو الذی یتحد بالمعقول الأول فی الخارج و یتبعه فی الوجود العینی کاللازم الغیر المتأخر فی الوجود لکنه یصیر عارضا له- فی ضرب من التحلیل العقلی کما هو شأن عوارض الماهیات، ن ره

۲- و هو أن أجزاء الزمان لاتصالها تقدمها و تأخرها عین معیتها و المعیه فی الحقیقه السیاله بهذا النحو کما أن البقاء فی هذه الحقیقه عین عدم البقاء و الفعلیه فی الهیولی عین القوه و الوحده فی الکم عین الکثره فحصل هاهنا ثلاثه أجوبه أخذها هذا المسلک الذی ذکرناه و اثنان فی کلامه أحدهما أن نسبه التقدم و التأخر فی الزمان نسبه وجودیه کما أن علیه الحق إضافه إشراقیه لا مقولیه و لیس کل تقدم من مقوله الإضافه کالتقدم السرمدی للحق تعالی و لا کل تأخر کذلک کالتأخر السرمدی للوجود المنبسط علی الأشیاء و الأخر ما ذکره الشیخ کما نقله عنه فی موضع آخر و هو أن الإضافه لما کانت أمرا اعتباریا لا یحاذیها شی ء فی الخارج فالتقدم و التأخر إنما هما فی الذهن و الجزءان فیه مجتمعان معا فما هما فی الخارج لیسا مضافین و ما هما مضافان لیسا فی الخارج بل فی الذهن، س ره

۳- و هو المسلک الخاص الذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه و من خلفه محصله أن الزمان هویه اتصالیه غیر قاره لا ینفصل جزء منها بالفعل عن الأجزاء الأخر فی الوجود الاتصالی الغیر القاری أصلا فیکون کلها موجوده بوجود وحدانی اتصالی غیر قار فمن هنا یتحقق المعیه و الاتحاد فی الوجود بین المتقدم و المتأخر من أجزاء الزمان مع تقدم المتقدم و تأخر المتأخر و المعیه إنما هو بنفس التقدم و التأخر و هذا هو ضرب من الجمع بین المتقابلات مع بقاء المقابله لحالها فافهم، ن ره

فی دفع هذا الإشکال فی أجزاء الزمان سیجی ء فی موضعه إن شاء الله العلیم

تنبیه:

إیاک أن تزل قدم عقلک فی هذا المقام و تقول إذا کانت وجودات الممکنات کلها تعلقیه غیر مستقله فی ذاتها فیلزم اتصاف الباری جل ذکره بسماه الحدوث و قبوله للتغیرات و بالجمله کونه محلا للممکنات بل الحادثات فثبت و تذکر ما لوحناه من قبل و هو أن وجود الأعراض- و الصور الحاله فی الموضوعات و المواد هو من أقسام وجود الشی ء فی نفسه علی جهه الارتباط بغیره الذی هو الموصوف فلا بد أن یکون لها إذا أخذت علی هذا الوجه- وجود فی أنفسها مغایر لوجود ما یحل هی فیها و هاهنا نقول لیس لما سوی الواحد الحق وجود لا استقلالی و لا تعلقی بل وجوداتها(۱) لیس إلا تطورات الحق بأطواره- و تشؤناته بشئونه الذاتیه.

و أیضا کل ما یطلق علیه اسم الصفه سواء کان من باب العرض أو الصوره فلا بد أن یکون له مدخلیه فی کمال الموصوف إما بحسب قوام وجوده و تمام نوعیته و هو الکمال الأول للشی ء و الصوره المنوعه له أو بحسب فضیله ذاته و کمال شخصیته- و هی الکمال الثانی و العرض اللاحق الذی به یحصل الزیاده و النفل علی فریضه أصل التقوم و أول التمام فکل ما یتصف بصفه فإنما یتصف بها لتطرق نقصان و خلل و قصور قبل هذه الصفه إما بحسب الفطره الأولی و أصل فریضه التجوهر و إما بحسب الفطره الثانیه و فضیله وجوده و الموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذین القصورین و عن جمیع شوائب النقص لأنه بحسب ذاته تام و فوق التمام و بحسب صفاته الذاتیه فاضل- و فوق الفضیله لأنه غیر متناهی القوه و الشده لا یمکن فرض کمال فوق کماله الذی بحسب أصل ذاته و لا یتصور فضیله وراء فضیلته التی هی فی مرتبه قوامه الأولی- و ما سواه رشحات فیضه و لمعات نوره الحاصله بعد تمامه و کماله فی ذاته الممجده

۱- أی لها وجود رابط لا رابطی کما سبق، س ره

و صفاته المقدسه فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه صوره لذاته و لا ما يترشح عنه بعد مجده و علوه الغير المتناهى صفه و فضيله لحقيقه صفاته تعالى عن ذلک علوا كبيرا- فثبت أن علوه و عظمته بذاته لا بغيره و كل حليه أو صوره فإنما يكمل به شى ء- و ينفعل منه محل قابل و لا بد له من مكمل غير ذاته و لا يتصور مثل هذه المعانى فى الواجب بالذات إذ لا مكمل له و لا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الأشياء و له السلطنه العظمى و القهر الأتم و من الذى يسلط عليه بالإفاضه و التكميل و يصور ذاته بما يخرج به عن القوه و التعطيل فيكون إله العالم ذا قوه هيولانيه قابله للتغير و التبديل.

و أيضا لو كان له كمال ممكن اللحوق به فتعرى ذاته عن ذلک الكمال المفروض- و تخليه عنه مع إمكانه الذاتى إما لأجل وجود عائق أو لعدم مقتض إذ كل عدم ثابت لأمر ممكن فهو لأحد هذين الأمرين و شى ء منهما لا يتصور فى حقه أما وجود العائق- فلأن العائق للشى ء عن كماله يجب أن يكون مضادا له معاقبا له فى موضعه و الواجب لا ضد له و لا موضوع له و أما وجود المقتضى له فالمقتضى إما ذاته و إما غيره فالأول يوجب دوام كماله بدوام ذاته و وجوبه بوجوبها و الثانى إما ممكن الوجود أو واجبه أو ممتنعه و الكل مستحيل.

أما الأول(۱) فلأن كل ممكن مرتبته بعد مرتبه الواجب و النقصان إذا كان فى مرتبه الذات كما هو المفروض كان الكمال الذى يتصور بإزائه فى تلک المرتبه- و ما هو السبب له يجب أن يكون متقدما عليه فيجب أن يكون مرتبه الممكن فوق مرتبه الواجب و هو بين الفساد.

و أما الثانى فلاستحاله التعدد فى الواجب بالذات.

۱- و أيضا يلزم الدور لأن الممكن محتاج إلى كمال الواجب تعالى من حياته و علمه و قدرته و نحوها فلو انعكس لدار و أيضا الدليل و إن كان عاما لكن فيما نحن فيه حيث فرض الممكنات أعراضا و صفاتا له فالكلام فى الممكن المقتضى كالكلام فى الممكن المقتضى، س ره

و أما الثالث فلأن الممتنع بالذات لا يمكن أن يستند إليه الممكن بالذات- باعتبار جانب الوجود فإن معطى الكمال لا يقصر عنه بل يزيد عليه فى الجهه التى يحصل منه فى غيره و الممتنع لا حظ له من أصل الثبوت فضلا عن كماله و قد علمت أن لا خبر عنه إلا بحسب مفهوم اللفظ لا غير.

و بهذا يندفع ما أورده بعض أجله الفضلاء فى شرحه للهياكل على البرهان الذى أقامه صاحب حكمه الإشراق على قاعده إمكان الأشرف المستفاد أصله من معلم الفلاسفه أرسطاطاليس كما يظهر بالمراجعه إلى كلام المبرهن و إيراد المورد عليه- إذ مبناه(۱) أن الشی ء الممكن الوجود ربما لم يوجد لامتناع علته امتناعا ذاتيا- فلا يلزم أن يكون ما هو الأشرف من الممكنات الإبداعيه على تجويز إمكان وجوده واقعا فى الخارج إذ ربما لم يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهه فى الواجب بالذات- أشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الأشرف هذا فإذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال و علو المرام عما يطير إليه طائر العقول- بأجنحه الأفكار و الأفهام علمت أن نسبه الممكنات إلى الواحد الحق ليست نسبه الصفات للموصوفات و لا نسبه حلول الأعراض للموضوعات فما ورد فى ألسنه أرباب الذوق و الشهود و قرع(۲) سمعك من كلمات أصحاب العرفان و الكشف أن العالم

۱- أى مبنى الإيراد و تقرير البرهان سيجى ء فى الإلهيات و لما كان المقامان متقاربين فى مسلك الدفع إذ فى مقام الاستدلال على نفى كمال ممكن اللحوق يقال عدم ذلك الكمال لكون وقوعه موقوفا على وقوع ممتنع بالذات لكن الممتنع بالذات لا يقع فذلك الكمال لا يقع و فى مقام الإيراد على برهان قاعده إمكان الأشرف قال المورد و هو المحقق الدوانى إن الممكن الأشرف لا يقع لكون وقوعه موقوفا على ممتنع بالذات و هو وجود جهه أشرف مما عليه الواجب بالذات لكنها ممتنعه فلم يقع الممكن الأشرف مع أنه باق على إمكانه و الدفع فى كل المقامين أن الممكن بالذات لا يمكن أن يستند إلى الممتنع بالذات كيف و الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال و لكن تمسك المحقق الدوانى بإمكان عدم العقل الأول و امتناع علته و قد مضى الكلام فيه مستوفى، س ره

۲- فمنها قول الشيخ العطار النيشابورى \S جمله يک ذات ست اما متصف\Z جمله يک معنى و صورت مختلف\Z و منها قول الشيخ الشبسترى- \S من و تو عارض ذات وجوديم\Z مشبكهاى مشكات وجوديم\Z و هذا الاتصاف بوجه كالاتصاف بالصفات السلبيه و الإضافيه أو شيئيه الماهيه الاعتباريه- فليست كالعرضى بمعنى المحمول بالضميمه بل كالعرضى بمعنى الخارج المحمول كالإمكان و الشيئيه، س ره

أوصـاف لجماله أو نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرناه بلفظ التطور و نظائره- قصور العباره عن أداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير و الانفعـال و إلا فشأنهم أرفع من أن لا يتفطنوا بلزوم جهه النقص فى الاتصاف بصـفه حاله فى ذاته أو نعت يعرض لوجوده و يجعله بحـال غير مـا هو عليه فى حقيقيه ذاته المتأصـله كيف و هم يفنون الاثنينيه فى حقيقه الوجود و يقولون ليس فى دار الوجود إلا الواحـد القهار و الحلول مما ينادى بالاثنينيه فكل ما قيل فى تقريب هـذه النسـبه التى للذات الأحديه بالقياس إلى المراتب الإمكـانيه هو من بـاب التمثيلات المقربه من وجه للأفهـام المبعـده من وجه للأوهام و أشـبه التمثيلات(۱) فى التقريب التمثيل بالواحد و نسبته إلى مراتب الكثره كما مر الإشعار به فى فصل الوحده و الكثره فإن الواحد(۲) أوجد

۱- أى بعد المثل الأعلى الذى هو الإنسان الكامل المكمل الختمى فإنه الاسم الأعظم و الكلمه الأتم و حقيقه آدم المخلوق على صوره الله الأجل الأكرم فبعد المثل الأعلى له الأمثال العليا كالشـعله الجواله الراسمه للدائره و الحركه التوسطيه الراسمه للقطعيه و الآـن السـيال الراسم للزمـان و العـاكس المنشإ للعكوس و البحر المثير للموج و الحباب و البخار و السـحاب- و الشـمس المظهره للأشـعه و الأظله و الأمثله القرآنيه من المصـباح الذى فى الزجاجه التى فى المشكاه و الماء السائل فى الأوديه بقدرها و غيرها بل و فى كل شى ء له آيه تدل على أنه واحد، س ره

۲- و ذلـك لأن كل مركب تركيبه من حقيقه و حقيقه متخالفتين كالجسم من الهيولى و الصوره و الإنسان من النفس و البـدن و البياض من اللون و المفرق لنور البصـر و غير ذلك- و كذا المركبات الصناعيه و الاعتباريه كالبيت و السرير و الطين و العسكر و أمـا الاثنـان و الثلاـثه و الأـربعه إلى غير النهـايه فحقائقهـا المتبـاينه الماهيـات المتخالفه الأحكام و الآثار أجزاؤها التى تقوم مقام الأـجزاء الخـارجيه فى الموارد الأخرى ليست إلا الواحـد و الواحـد و تكرار الشـى ء ليس إلا ظهوره لا حقيقه أخرى مخالفه و لا شى ء من الحقـائق كـذلك فليس الجسم الهيـولى و الهيولى الصوره الجسـميه و الصوره الجسـميه و نحو ذلـك فى غيرهـا و أما الاثنـان فليس إلاـ الواحـد و الواحـد- و الثلاـثه ليست إلا الواحـد و الواحـد و الواحـد و هكـذا فى البواقى فليست إلا الواحـد مع تباينهـا- إن قلت الاثنـان وحـدتان اثنتـان و الثلاـثه وحـدات ثلاـث. قلت الثنتـان و الثلاث نفس الاثنين و الثلاثه اللـذين ننظر فى حقيقتهما مع أن كلامنا فى الواحد لا بشرط و أن جميع الأنواع من العدد منازله و أنها هو ثم كما أنه بتكراره يوجد الأعداد الغير المتناهيه كذلك بعاديته لها يفنى كل واحد منهما فهو المبدى المفنى للكل، س ره

بتكرره العـدد إذ لو لم يتكرر الواحـد لم يمكن حصول العـدد و ليس فى العـدد إلاـ حقيقه الواحـد لاـ بشـرط شـى ء لست أقول بشـرط لا شى ء و بينهما من الفرق كما بين الوجود المأخوذ لا بشرط أى طبيعه الوجود الذى عمومه باعتبار شموله و انبساطه- لا باعتبار كليته و وجوده الذهنى كما علمت من قبل و بين الوجود المأخوذ بشرط لا شى ء و هو المرتبه الأحديه عند العرفاء و تمام حقيقه الـواجب عنـد الفلاسـفه و الأـول هو حقيقه الحق(۱) عنـد العرفـاء لإطلاـقه المعرى عن التقييـد و لو بـالتنزيه عن الماهيات الموجب لنوع من الشرط(۲) فافهم(۳) ثم يفصل العـدد مراتب الواحد- مثل الاثنين و الثلاثه و الأربعه و غير ذلك إلى لا نهايه و ليست هـذه المراتب أوصافـا زائـده على حقيقه العـدد كمـا فى الفصول بالقيـاس إلى الجنس الـذى ينقسم معنـاه إليهـا- و يتقوم وجوده بها فإن كل مرتبه من مراتب العدد و إن خالفت الأخرى فى النوعيه

۱- أى نفس المطلق و الطبيعه التى لا يعتبر معه الإطلاق إذ انبساطه و شموله فعل الحق لا حقيقه الحق، ن ره

۲- إشاره إلى إمكان الجمع بين المسـلكين بأن المراد سلب السلب أى سلب الحدود و النقائص الإمكانيه لا سلب الشى ء بما هو حقيقه وجوديه كما فى طريقه من يقول بتباين الوجودات فافهم، س ره

۳- إشـاره إلى سـر الضـروره الأـزليه فإنهـا كـون الشـى ء موجـودا بـالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن جميع الجهـات و الحيثيـات الخـارجه المغـايره لـذاته مغـايره خارجيه أو اعتباريه تقييـديه كانت تلك الحيثيات أو تعليليه و حقيقيه كانت أو اعتباريه و اعتبار بشرط لا مناف لما أظهرناه إذ الشرط واسطه فافهم، ن ره

لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق و لهذا قيل فى العدد إن صورته عين مادته و فصله عين جنسه إذ التعين و الامتياز فى أنواعه بصرف حقيقه ما به الاشتراك و الاتفاق فيها فحقيقه الواحد من غير لحوق معنى فصلى أو عرضى صنفى أو شخصى لها فى ذاتها شئونات متنوعه و أطوار متفاوته ثم ينبعث(۱) من كل مرتبه من مراتبه الكماليه معان ذاتيه و أوصاف عقليه ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبه من مراتب الهويات الوجوديه المتفاوته الذات معانى ذاتيه و أوصافا عقليه هى المسماه بالماهيات عند قوم و بالأعيان الثابته عند قوم و هى التى قد مر مرارا أنها ليست فى الواقع و لا زائده على الوجودات إلا بنوع من الاعتبار الذهنى- فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق الخلق بظهوره فى آيات الكون- و مراتب الواحد مثال لمراتب الوجود و اتصافها بالخواص و اللوازم كالزوجيه و الفرديه و العاديه و الصمم و المنطقيه مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات و اتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعيه للتغاير بين الموصوف و الصفه فى الواقع و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهيه و الصفات الربانيه فالارتباط بين الواحد و العدد مثال للارتباط بين الحق و الخلق و كون الواحد(۲) نصف الاثنين و ثلث الثلاثه و ربع الأربعه و غير ذلك مثال للنسب اللازمه التى هى الصفات للحق و الغرض أن القول بالصفه و الموصوف فى لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذى غفل عنه أكثر الفضلاء

إشاره إلى بعض مصطلحات أهل الله فى المراتب الكليه:

حقيقه الوجود إذ أخذت بشرط أن لا يكون معها شى ء فهى المسماه عند هذه الطائفه بالمرتبه الأحديه المستهلكه فيها

۱- نظير هذا إنما هو حال الهيولى الأولى لكونها نوعا مفردا أى بسيطا فى المعنى و الفرق بين الجنس و الفصل فى حقها إنما هو بالتعمل و ضرب من الاعتبار فافهم، ن ره

۲- و من هذا تعلم أن الكسور التسعه من مقوله الإضافه و ليست من مقوله الكيف إذ ليس هاهنا قارات فى محالها متقررات فى موضوعاتها، س ره

جمیع الأسماء و الصفات و یسمی أیضا جمع الجمع و حقیقه الحقائق(۱) و العماء- و إذا أخذت بشرط شی ء فإما(۲) أن یؤخذ بشرط جمیع الأشیاء اللازمه لها کلیها و جزئیها المسماه بالأسماء و الصفات فهی المرتبه الإلهیه المسماه عندهم بالواحدیه- و مقام الجمع و هذه المرتبه باعتبار الإیصال لمظاهر الأسماء التی هی الأعیان و الحقائق إلی کمالاتها المناسبه لاستعداداتها فی الخارج یسمی مرتبه الربوبیه و إذا أخذت لا- بشرط شی ء و لا- بشرط لا- شی ء فهی المسماه بالهویه الساریه فی جمیع الموجودات.

إشاره إلی حال الوجوب و الإمکان:

اعلم(۳) أن هذا الانقسام إنما هو من حیث الامتیاز بین الوجود و الماهیه و التغایر بین

۱- هذا علی طریقه بعض العرفاء قال العارف الکامل الشیخ عبد الرزاق کاشی قدس سره- العماء الحضره الأحدیه عندنا لأنه لا یعرفها أحد غیره فهو فی حجاب الجلال و قیل هی الحضره الواحدیه التی هی منشأ الأسماء و الصفات لأن العماء هو الغیم الرقیق و الغیم هو الحائل بین السماء و الأرض و هذه الحضره هی الحائله بین سماء الأحدیه و بین أرض الکثره الخلقیه و لا یساعده الحدیث النبوی: لأنه سئل ع أین کان ربنا قبل أن یخلق الخلق فقال کان فی عماء و هذه الحضره یتعین بالتعین الأول لأنها محل الکثره و ظهور الحقائق و النسب الأسمائیه و کل ما تعین- فهو مخلوق انتهی کلامه قدس سره. أقول لا نسلم أن کل تعین فهو مخلوق فإن هذا التعین هو التعین الصفاتی لا الأفعالی و ظهور الأعیان الثابته اللازمه للأسماء و الصفات ظهور علمی و صور علم الله التفصیلی بل التعین الأفعالی الإبداعی لا یسمی عالم الخلق فی اصطلاح و إنما یسمی عالم الأمر و لا سیما علی تحقیقات المصنف قدس سره أن العقول من صقع الربوبیه باقیه ببقاء الله لا- بإبقائه و أیضا السؤال عن کینونه الرب و مرتبه الربوبیه هی المرتبه الواحدیه کما یصرح به المصنف قدس سره، س ره

۲- کلمه إما هنا لا ثانیه لها و لعلها سقطت من نسخه الأصل و حدسی أن ثانیتها و إما أن تؤخذ مع صفه واحده فهی اسم خاص کالعلیم و القدیر کما أنها إذا أخذت مع جمیع الصفات کانت اسم الجلاله أعنی الله و إذا أخذت مع تعین خاص إمکانی کالعقلیه أو النفسیه أو الفلکیه أو الإنسانیه- کانت حقیقه إمکانیه خاصه و إذا أخذت مع جمیع التعینات کانت إنسانا کبیرا، س ره

۳- و نعم ما قال العارف الجامی \S بود اعیان جهان بی چند و چون\Z ز امتیاز علمی و عینی مصون\Z نی بلوح علمشان نقش ثبوت\Z نی ز فیض خوان هستی خورده قوت\Z ناگهان در جنبش آمد بحر جود\Z جمله را در خود ز خود بی خود نمود\Z واجب و ممکن ز هم ممتاز شد\Z رسم آئین دوئی آغاز شد\Z ، س ره

جهه ربوبیه و العبودیه و إما من حیث سنخ الوجود الصرف و الوحده الحقیقیه فلا وجوب بالغیر حتی یتصف الموصوف به بالإمکان بحسب الذات إذ کل ما هو واجب بالغیر فهو ممکن بالذات و قد أحاطه الإمکان الناشی من امتیاز تعین من تعینات الوجود عن نفس حقیقته و بالجمله منشأ عروض الإمکان هو نحو من أنحاء الملاحظه العلمیه باعتبار جهه هذه الملاحظه التفصیلیه کما قد سبق بیانه.

إشاره إلی حال الجوهر و العرض فی هذه الطریقه:

اعلم أنک إذا أمعنت النظر فی حقائق الأشیاء- وجدت بعضها متبوعه مکشفه بالعوارض و بعضها تابعه و المتبوعه هی الجواهر و التابعه هی الأعراض و یجمعهما الوجود إذ هو المتجلی بصوره کل منهما و الجواهر کلها متحده فی عین الجوهر و مفهومه- و فی حقیقته و روحه التی هی مثال(۱) عقلی هو مبدأ للعقلیات التی هی أمثله للصور النوعیه الجوهریه فی عالم العقل کما یظهر من رأی أفلاطون فی المثل النوریه و کل عقل إنما یقع ظل منه فی هذا العالم الهیولانی کما تقرر و کلما هو أبعد من هذا العالم لکونه فی أعلی مراتب قرب الحق یکون الواقع منه فی هذا العالم- أخفی جوهرا و أنقص ذاتا من غیره فظل العقل الذی هو رب الجوهر المادی بما هو

۱- المراد به العقل الکلی المشتمل علی کل العقول التی فی الطبقتین الطولیه و العرضیه- فجواهر العالم هو هو و ما یقال إن الجوهر ثابت یمکن أن یراد الجوهر بمعنی المتبوع بل جوهر العالم بمعنی المتبوع عندهم وجه الله الباقی الثابت مع دثور کل شی ء و سیلان طبائع الخلق و هو الوجود المنبسط کما سیصرح بأن هذه الحقیقه الجوهریه یسمی عندهم بالنفس الرحمانی و النفس الرحمانی و إن کان من أسماء الوجود المطلق المنبسط إلا أن هذا الجوهر الذی هو عقل العقول لما کان حاملا له بشراشر و هو أول منازله الذی هو أم القری و أم الأقلام و لم یتشتت و لم یتفرق بعد و لم یزل فی سماء وحدته أطلق علیه النفس الرحمانی و لم یعبأ بماهیه الاعتباریه التی هی أول مقاطع النفس- و لا سیما علی التحقیق أن لا ماهیه للعقل، س ره

جوهر مادى إنما هو نفس الماده المأخوذه عنها المعنى الجنسى الذى يكون فى الذهن جنس الجواهر و كل واحده من هذه المراتب الثلاث فى الجوهريه أى الذهنى و العقلى و المادى هى مظهر الذات الإلهيه من حيث(١) قيوميتها كما أن الأعراض بحسب مراتبها فى العوالم هى مظاهر الصفات التابعه لتلك الحقيقه أ لا ترى كما أن الذات الإلهيه لا تزال محتجبه بالذات فكذلك جنس الجواهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول و غيرها و كما أن الذات مع اعتبار صفه من صفاتها اسم من الأسماء كليه كانت أو جزئيه كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعانى الكليه فى الذهن أو مبدإ من مبادئها الخارجيه من الصور المنوعه فى الخارج إليه يصير جوهرا خاصا يكون على رأيهم مظهرا لاسم خاص من الأسماء الكليه بل عينه بوجه عندهم و بانضمام معنى من المعانى الجزئيه بحسب زمان ما أو مكان ما يصير جوهرا جزئيا كالشخص و كما(٢) أنه من

١- فإن القيوم صيغه مبالغه القائم بالذات و كيف لا يكون تعالى فى أقصى مراتب القيام بالذات- و هو تعالى ليس قائما بالماهيه فكيف بالمتعلق و كيف بالماده و الموضوع و ظهور قيوميته فى عالم المفاهيم فى مفهوم الجوهر الذى هو جوهر بالحمل الأولى و فى عالم الأعيان الموجوده فى ماده المواد و قابل القوابل الذى هو منبع القوى و الاستعدادات و كذا فى عقل الكل و هو صوره الصور و فاعل الفواعل بقدره الحق بل فاعل هو نفس قدرته الفاعليه و مشيته الفعليه الذى هو منبع الفعليات و الله بكل شى ء محيط، س ره

٢- اعلم أن الأسماء المركبه كالحى القيوم و كالعلى العظيم و نحوها فى الأسماء اللفظيه حيث قيل إن للمجموع حيثيه ارتباط و توحد يترتب عليه من التأثير ما لا يترتب على كل واحد من المنفردين. إن قلت ما المراد من الجهه الوحدانيه و الحيثيه التوحديه فى الأسماء المركبه و الوحده الاجتماعيه تمكن فى أى اسم مع الآخر. قلت المراد أن يكون الموجود مظهر اسمين تكوينا أو تكليفا بأن يتعلق و يتخلق و يتحقق بهما أما التكوين فكالسميع البصير فى الحيوان و كالدائم الرافع فى الفلك و أما التكليف فكالحكيم الكريم فيمن يتحقق بهما بأن يحصل الحكمه و الكرامه و إذا كان له كرامه و لم يكن له حكمه و أطلق عليه عبد الكريم الحكيم مثلا لم يكن للاسمين جهه وحده و لذا من غلب عليه حكم اسم من الأسماء الحسنى يسمى عبد ذلك الاسم عندهم و إن لم يسم به تسميه ظاهريه فعبد الهادى من يقوم بهدايه الخلق و عبد الجواد من يجود عليهم و هكذا و قد بينا سابقا أن الأشياء فى مقام- و بنظر سالك مظاهر الأسماء و فى مقام آخر و بنظر سالك آخر نفس الأسماء الفعليه لأن المظهر هو مظهر حقه الانغمار و الاستهلاك فى الظاهر فيه بل فى مقام و بنظر أشمخ كمال الإخلاص نفى الصفات، س ره

اجتماع الأسـماء الکلیه علی نحو له جهه وحـدانیه یتولـد أسـماء أخر مرکبه المعانی مع حیثیه ارتباط و وحده طبیعیه فکذلک من اجتماع الجواهر البسـیطه علی هیئه وحدانیه- یتولد جواهر أخر مرکبه منها ترکیبا طبیعیا له صوره طبیعیه و کما أن الأسماء بعضها محیـط بالبعض کـذلک الجواهر بعضـها محیط بالبعض و کما أن(۱) الأمهات من الأسـماء منحصـره کـذلک أجناس الجواهر و أنواعها منحصـره و کما أن الفروع من الأسـماء الإضافیه غیر متناهیه کـذلک الأشـخاص المادیه أیضا غیر متناهیه و یسـمی هـذه الحقیقه الجوهریه الإمکانیه فی اصطلاح أهل الله بالنفس الرحمانی و الماده الکلیه و ما تعین منها و صار موجودا من الموجودات بالکلمات الإلهیه و لما کانت التجلیات الإلهیه و شئوناتها المظهره للصـفات متکثره بحکم کل یوم هو فی شأن صارت الأعراض متکثره غیر متنـاهیه و إن کـانت الأمهات منها متناهیه و هـذا التحقیق ینبهک علی أن الصـفات من حیث مفهوماتها و تعیناتها فی عـالم الأسـماء أی باعتبـار مرتبه التفصـیل الـذهنی و ملاحظه التحلیل العقلی حقائق متمایزه بعضـها عن بعض و إن کانت بسـیطه الـذات وحـدانیه الوجود و للجمیع أیضـا اشتراک فی مطلق کونهـا أسـماء غیر المسـمی بحسب المفهوم کمـا أن مظاهرها حقائق متمایزه بعضها عن بعض مع کونها فی الموجودیه تابعه لوجود الجوهر و مشترکه فی معنی العرضیه

۱- أمهات الأسـماء ما هی مصرح بها فی بعض کتب أهل المعرفه بل فی بعض کتب أهل الکلام- من الحی العلیم المرید القدیر المتکلم السـمیع البصـیر و هی أئمه الأسـماء و لفـظ الجلاله و هو الله إمام الأئمه فی الأسـماء و الأسـماء الکلیه کما ذکر و الفروع منهـا الجزئیه الغیر المتنـاهیه کالمتفرعات من العلیم بحسب المعلومات و المتفرعات من القـدیر بقـدر المقـدورات سواء وضع لها ألفاظ علی حده- کالمبدع و المخترع و المنشی ء و المکون و نحوها أم لا و المراد بالإضافه فی کلامه أعم من الإضافه المحضه و من ذوات الإضافه، س ره

الزائده وجوداتها علی وجود الجوهر لأن کل ما فی الوجود دلیل و آیه علی ما فی الغیب

تثبیت و إحکام:

إیاک و أن تظن بفطانتک البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من أکابر العرفاء و اصطلاحاتهم و کلماتهم المرموزه خالیه عن البرهان من قبیل المجازفات التخمینیه أو التخیلات الشعریه حاشاهم عن ذلک و عدم تطبیق کلامهم علی القوانین الصحیحه البرهانیه و المقدمات الحقه الحکمیه ناش عن قصور الناظرین و قله شعورهم بها و ضعف إحاطتهم بتلک القوانین و إلا فمرتبه مکاشفاتهم فوق مرتبه البراهین فی إفاده الیقین بل البرهان هو سبیل المشاهده فی الأشیاء التی یکون لها سبب إذ السبب برهان علی ذی السبب و قد تقرر عندهم أن علم الیقینی بذوات الأسباب لا یحصل إلا من جهه العلم بأسبابها فإذا کان هذا هکذا فکیف یسوغ کون مقتضی البرهان مخالفا لموجب المشاهده و ما وقع فی کلام بعض منهم إن تکذبهم بالبرهان فقد کذبوک بالمشاهده معناه إن تکذبهم بما سمیت برهانا و إلا فالبرهان الحقیقی لا یخالف الشهود الکشفی فهذه المباحث السابقه و إن کان فیها ما یخالف ظاهر الحکمه النظریه لکنها فی الحقیقه روحها الظاهره من أنوار النبوه و مشکاه الولایه العالمه بمراتب الوجود و لوازمها و لذلک لا نتحاشی عن إظهارها و إن کان المتفلسفون و مقلدوهم یأبون عن أمثالها و إن أردت الاطلاع علی حقیقه ما ذکرناه و تشوقت أن یبین لک مطابقه دعاویهم مع مقتضی البراهین فاستمع لبیان التوافق فی نبذ مما یتوهم أنها یخالف مقتضی البرهان لتقیس علیه غیره و لا یسی ء ظنک بأرباب الحقائق.

و اعلم أن(۱) الاسم عندهم عباره عن الذات الإلهیه مع اعتبار صفه من الصفات أو تجل من التجلیات و الأسماء الملفوظه أسماء الأسماء و کون الصفات عند الحکماء عین ذاته تعالی لا ینافی کونها غیر ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقیق

۱- فإذا علمت اصطلاحهم فی الاسم فلا تستغرب قولهم إن العالم مظاهر الأسماء- أو الأسماء أرباب الأنواع و إن الاسم عین المسمی بوجه و غیر المسمی بوجه، س ره

فإن معنى عينيه الصـفات عند محققى الحكماء هو عباره عن كون وجوده تعالى فى مرتبه ذاته مع قطر النظر عن انضـمام معنى أو اعتبار كيفيه أو حاله غيرها مصداقا- لحمل مفهومات تلك الصـفات لا بأن يكون فى اتصافه بشى ء منها مفتقرا إلى عروض هيئه وجوديه كمـا فى حمل الأبيض على الجسم و لا إلى معنى سـلبى كحمل الأعمى على الإنسان أو معنى نسبى كحمل الفوقيه على السـماء أو اعتبـار تحقق الـذات بصـدورها عن الجاعـل كمـا فى حمـل الـذاتيات على الموضوع أو تعلق بالجاعـل كمـا فى حمل الوجود على ماهيـات الممكنـات و هؤلاـء العرفاء أيضا قائلون بعينيه صـفاته لـذاته بهـذا المعنى لكن لا ريب لأحـد أن مفهومات الصـفات و معانيهـا الكليه الاـنتزاعيه- الموجوده فى العقـل متخالفه بحسب المفهوم و المعنى لا أقول بحسب الهويه و الوجود- و هـذا ممـا لاـ يقبـل النزاع لأحـد فيه و من هاهنا يعلم أن كون الاسم عين المسـمى أو غيره يرجع إلى هـذين الاعتبارين أى اعتبار الهـويه و الوجود و اعتبـار المفهوم و المعنى- و لاـ يـذهب عليـك أنه لاـ يلزم من كون الأسـماء الإلـهيه بحسب المعنى غير ذاته المقدسه- إمكان تلك الأسـماء أو تعدد الواجب أو الجهه الإمكانيه فيه أو التركيب فى ذاته من جهتى القبول و الفعل تعالى ذاته عن علوق شـى ء من هـذه المعنى علوا كبيرا و ذلك لما علمت مرارا أن الجعل و الإفاضه إنما يجريان بالذات و الأصاله فى نحو من أنحـاء الوجودات لاـ فى المفهومـات الكليه كالأسـماء و الأعيـان و كـذا اللاـمجعوليه و اللامفاضـيه- إنما يتحققان فى حقيقه الوجود لاـ فى المعـانى الكليه فهى كما أنها فى المجعوليه تابعه للوجود أى بالعرض فكـذا فى اللامجعوليه فأسـماء الله تعالى غير مجعـوله و لاـ لاـمجعوله فلاـ يلزم من تعـددها على هـذا النحو العقلى لاـ الإمكـان و لاـ التعـدد فى الوجود و لاـ فى الوجوب و لا التركيب و لا الانفعال فى الـذات و لا الكثره فى جهات التأثير ليبطل قاعـدتهم فى نحو صـدور سلسـله الموجودات من العقول إذ سبب تعدد الإيجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير و إذ ليس فليس و إن تعددت معانى

الصفات التی مصداقها ذات أحدیه بسیطه صرفه بحسب نفس الأمر فقد تحقق بنور البرهان و العیان أن الذات الإلهیه مشترکه بین الأسماء الحسنی کلها و التکثر فیها حسب تکثر الصفات و ذلک التکثر باعتبار مراتبه(۱) الغیبیه التی هی مفاتیح الغیب و هی معان معقوله فی غیب الوجود الحق تعالی لأنها مع کثرتها العقلیه مندمجه فیها علی نحو بسیط غایه البساطه لأن الذات الأحدیه و الهویه الوجودیه السابقه علی جمیع الهویات الوجودیه مع بساطتها یتصف عند العقل بصفاتها المتکثره الکمالیه و النسبیه یتعین [یتفنن](۲) بها شئون الحق و تجلیاته- و قد مر مرارا أنها لیست بموجودات عینیه و لا یدخل فی الوجود الأحدی أصلا فهی ثابته فی العقل معدومه فی العین و لها الأحکام و الآثار بوجه عرضی لأنا قد ذکرنا أن الأثر فی الحقیقه لا یکون إلا للوجود لکن کثرتها العقلیه تؤدی إلی کثره آثار الوجود فی الخارج کثره ترجع إلی وحده حقیقیه فی الکل و التکثر بوجه یرجع

۱- فأسماؤه الذاتیه هی الغیوب و ذاته الذی هو الکنز المخفی غیب الغیوب فهذا معنی قوله تعالی وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ أی عند الهویه الصرفه بأن یکون الهاء اسما لا ضمیرا فإنه لا تفاوت فیه فقد یرسم دائره واحده لأن الدائره لا نهایه لها إذ الانتهاء إنما یکون بالمخالف بالنوع للشی ء و مرکزها نسبه إلی جمیع أطراف محیطها علی السواء و قد یرسم بدائرتین للإشاره إلی صفتی الجمال و الجلال- و الواو یتولد من الإشباع لأن المحکی عنه بالهاء له شده الوجود فی الغایه و له الإحاطه و السعه و الهاء حلقیه و الواو شفویه ففی الترکیب منهما إشاره إلی إحاطه النفس الرحمانی بالبواطن و الظواهر و یمکن أن یکون المراد بمفاتح الغیب أسماؤه الفعلیه التی هی من صقع الربوبیه من العقول التی فی سلسله البادئات و التی فی سلسله العائدات و إنما لا یعلمها إلا هو علی التقدیرین لأن السنخیه بین المدرک و المدرک معتبره فلا یعلم ما من صقعه إلا ما من صعقه و کل ما هو من صقعه موجود بوجوده- و باق ببقائه أو المراد لا یعلم کنهها و باطن ذاتها إلا هو، س ره

۲- بالعین التعین أو بالفاء من التفنن و الشئون هی الأعیان الثابته فعقب الکلام فی الأسماء- بالکلام فی لوازمها و المراد أن کل اسم یلزمه عین ثابت فالعین الثابت الإنسانی لازم الاسم الأعظم الجامع و هو الله و عین الملک لازم اسمه السبوح القدوس و عین الحیوان لازم اسمه السمیع البصیر و قس علیه و هذه اللوازم من اللوازم الغیر المتأخره فی الوجود بل صور علمیه موجوده بوجود الملزومات و هو وجود الذات، س ره

إلى التكثر فى العلم الـذاتى لأـن علمه لـذاته أوجب العلم بكمالاـت ذاتيه فى مرتبه أحـديه ثم الجود الإلهى و فيضـه(۱) الأقدس اقتضت ظهور الـذات لكل منها على انفرادها(۲) متعينا فى حضرته(۳) العلميه ثم العينيه على طبقاتهـا من العوالم فحصل له التكثر بهذا الوجه

فصل (۲۷) فى إثبات التكثر فى الحقائق الإمكانيه

اشاره

إن أكثر النـاظرين فى كلاـم العرفـاء الإلهيين حيث لم يصـلوا إلى مقامهم و لم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا أنه يلزم من كلامهم فى إثبات التوحيد الخاصى فى حقيقه الوجود و الموجود بما هو موجود وحده شخصيه أن هويات(۴) الممكنات

۱- الفيض الأقـدس ظهـور الـذات بكسـوه الأسـماء و الصـفات و لوازمهـا من الأعيـان الثابتـات- و هـو الرحمه الصـفتيه و هو فى اصـطلاح العرفـاء غير الفيض المقـدس لأـنه ظهوره فى مجـالى الماهيـات الإمكانيه فى مقام الفعل و لهـذا يسـمى الرحمه الفعليه فذلك هو التجلى الصفاتى و هذا هو التجلى الأفعالى، س ره

۲- أى مـاهيه لاـ وجودا لأـن الأسـماء و لوازمهـا كلهـا موجوده بوجود واحـد هو وجود المسـمى عز اسمه و لهـذا كـانوا مقرين بـالمعبود فى كـل البرزات و الـذرات و لم ينقضـوا العهـود مثـل مـا فى الـدنيا- الـتى هى محـل الجهـل و النسـيان حيث وجـدوا الوجودات المتشـتات و أضافوها إلى الماهيات و التوحيـد إسـقاط الإضافات و أما الانفراد ماهيه فلأن تلك الحضـره العلميه نشأه العلم التفصيلى و مرتبه نفس الأمر و ما هو عليه الشى ء، س ره

۳- و إلى هـذا ناظر قول عبـد الرحمن الجامى- بود اعيان جهان بى چند و چون إلخ- و قول الأمير حسـينى الهروى \S خواستى آورى بعين از علم\Z تا هويدا شوى بغيب و شهود\Z إلى غير ذلك من مقالاتهم، س ره

۴- المغـالطه نشأت من خلط الماهيه بالهويه و اشـتباه الماهيه من حيث هى بالحقيقه و لم يعلموا أن الوجود عنـدهم أصل فكيف يكون الهويه و الحقيقه عندهم اعتباريا أم كيف يكون الجهه النورانيه من كل شـى ء التى هى وجه الله و ظهوره و قدرته و مشيته المبينه للفاعـل لاـ للمفعول اعتباريا تعالى ذيل جلاله عن علوق غبار الاعتبار فمتى قال العرفاء الأخيار أولوا الأيـدى و الأبصار أن الملك و الفلك و الإنسان و الحيوان و غيرها من المخلوقات اعتباريه أرادوا شـيئيات ماهياتها الغير المتأصله عنـد أهل البرهان و عنـد أهل الذوق و الوجدان و أهل الاعتبار ذهب أوهامهم إلى ماهياتها الموجوده بما هى موجوده أو إلى وجوداتها حاشاهم عن ذلك بل هذا نظر عامى منزه ساحه عز الفضـلاء عن ذلك نظير ذلك أن فاضـلا إذا قال الإنسان مثلا وجوده و عدمه على السواء أو مسـلوب ضـرورتى الوجود و العـدم أراد بشـيئيه مـاهيه الإنسـان و نحوه أنهـا كـذلك و ظن العـامى الجاهـل أنه أراد الإنسـان الموجـود فى حـال الوجود أو بشـرط الوجـود و لم يعلم أنه فى حـال الوجـود و بشـرطه محفوف بالضـرورتين و ليست النسـبتان متساويتين و لا جائزتين إذ سـلب الشـى ء عن نفسه محال ثبوت الشـى ء لنفسه واجب بل لو قيل بأصاله الماهيه فالماهيه المنتسـبه إلى حضـره الوجود أصـيله عند هذا القائل لا الماهيه من حيث هى فإنها اعتباريه عند الجميع و قول الشـيخ الشبسترى تعينها أمور

اعتباريه ينادى بما ذكرناه، س ره

أمور اعتباريه محضه و حقائقها أوهام و خيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار- حتى أن هؤلاء الناظرين فى كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدميه الذوات الكريمه القدسيه و الأشخاص الشريفه الملكوتيه كالعقل الأول و سائر الملائكه المقربين و ذوات الأنبياء و الأولياء و الأجرام العظيمه المتعدده المختلفه جهه و قدرا و آثارها المتفننه و بالجمله النظام المشاهد فى هذا العالم المحسوس و العوالم التى فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعا و تشخصا و هويه و عددا و التضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضا ثم إن لكل منها آثارا مخصوصه و أحكاما خاصه و لا نعنى بالحقيقه إلا ما يكون مبدأ أثر خارجى و لا نعنى بالكثره إلا- ما يوجب تعدد الأحكام و الآثار فكيف يكون الممكن لا- شيئا فى الخارج و لا موجودا فيه و ما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفيه أن الممكنات أمور اعتباريه أو انتزاعيه عقليه ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ فى فقه المعارف- و أراد أن يتفطن بأغراضهم و مقاصدهم بمجرد مطالعه كتبهم كمن أراد أن يصير من جمله الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقه تحكم باستقامه الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحده الاعتداليه.

فإنك إن كنت ممن له أهليه التفطن بالحقائق العرفانيه لأجل مناسبه ذاتيه و استحقاق فطرى يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهه يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث هو موجود و واجب لغيره و هو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات فى الوجود المطلق من غير تفاوت و جهه أخرى بها يتعين هويتها الوجوديه و هو اعتبار كونه فى أى درجه من درجات الوجود قوه و ضعفا كمالا ـ و نقصانا فإن ممكنيه الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبه الكمال الواجبى و القوه الغير المتناهيه و القهر الأتم و الجلال الأرفع- و باعتبار كل درجه من درجات القصور عن الوجود المطلق الذى لا ـ يشوبه قصور- و لا جهه عدميه و لا حيثيه إمكانيه يحصل للوجود خصائص عقليه و تعينات ذهنيه هى المسمات بالماهيات و الأعيان الثابته فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهه مطلق الوجود و من جهه كونه فى مرتبه معينه من القصور فإذن

هاهنا ملاحظات عقليه لها أحكام مختلفه.

الأول ملاحظه ذات الممكن على الوجه المجمل

من غير تحليل إلى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار(۱) موجود ممكن واقع فى حد خاص من حدود الموجودات.

و الثانى ملاحظه كونها موجودا مطلقا من غير تعين و تخصص بمرتبه من المراتب و حد من الحدود

و هذا حقيقه(۲) الواجب عند الصوفيه يوجد مع الهويه الواجبيه

۱- هذا ينافى ما مر فى الإشاره إلى حال الوجوب و الإمكان من أن هذا الانقسام إنما هو من حيث الامتياز بين الوجود و الماهيه فالحق أن هنا ملاحظتين لا ـ غير و أن هذه الملاحظه أيضا ترجع إلى ملاحظه الوجود و أنه علم إجمالى بالوجود و إن لم يكن علما بالعلم نعم ليس علما تفصيليا بحيثيه الوجود و الوحده كما فى الثانيه إلا أن حيثيه الوجود مقدمه على جميع الحيثيات عينا و علما كما علم فى بيان موضوعيته للعلم الإلهى و أن مباده من لواحقه، س ره

۲- إن قلت هذا الكلام و كذا قوله فى مطلق الوجود بشرط الإطلاق يدل على أن الواجب عندهم هو حقيقه الوجود بشرط شى ء و قد علم مما سبق و اشتهر أنه حقيقه الوجود لا بشرط فكيف التوفيق. قلت التوفيق أن هذه الحقيقه بشرط شى ء عين الحقيقه لا بشرط إذ المراد بهذا الإطلاق الإرسال و السعه الوجوديه لا ما هو المستعمل فى المفاهيم بل كما أشرنا سابقا التوفيق بين الثلاثه حاصل إذ مرادهم حقيقه الوجود البحت البسيط المبسوط الآبى عن العدم بذاته الطارد إياه عن غيره فإذا قيل لا بشرط أريد به عدم التحديد و التضييق و كذا إذا قيل بشرط الإطلاق أريد نفس تلك الحقيقه- و هذا الشرط كالحيثيه الإطلاقيه حكايه عن عدم الشرط و تقييد لعدم التقييد و إذا قيل بشرط لا أريد تلك الحقيقه أيضا و كلمه لا سلب السلب أى سلب المفاهيم و الماهيات و الأعدام من حيث هى كذلك عباراتنا شتى و حسنك واحد و إما أن المطلق قد يطلق على المنبسط كما سيجى ء أن الوجود الحق هو الله و المطلق فعله فسيجى ء أن المطلق يطلق بالاشتراك عليهما، س ره

و مع الهويات الإمكانيه لعدم الامتياز بين موجود و موجود بهذا الاعتبار و لعدم تطرق الزوال و القصور و التغير و التجدد فى مطلق الوجود بشرط الإطلاق و إن اتصف بها مطلقا- لا بشرط الإطلاق و لا بشرط اللاإطلاق و لكونه عين المرتبه الأحديه و ما حكم بوحدته مع انبساطه و سرايته فى جميع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شى ء- الذى ليس شموله و انبساطه على جهه الكليه لكونه جزئيا حقيقيا له مراتب متفاوته.

و الثالث ملاحظه نفس تعينها المنفكه عن طبيعه الوجود

و هو جهه تعينها الذى هو اعتبارى محض و ما حكم عليه العرفاء بالعدميه هو هذه المرتبه من الممكنات و هو مما لا غبار عليه لأن عند التحليل لم يبق بعد إفراز سنخ الوجود من الممكن- أمر متحقق فى الواقع إلا بمجرد الانتزاع الذهنى فالحقائق موجوده متعدده فى الخارج لكن منشأ وجودها و ملاك تحققها أمر واحد هو حقيقه الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل و منشإ تعددها تعينات اعتباريه فالمتعدد يصدق عليها أنها موجودات حقيقيه لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقيه و تعددها اعتبارى و لما كانت العباره قاصره عن أداء هذا المقصد لغموضه و دقه مسلكه و بعد غوره يشتبه على الأذهان و يختلط عند العقول و لذا طعنوا فى كلام

هؤلاء الأكابر بأنها مما يصادم العقل الصريح و البرهان الصحيح و يبطل به علم الحكمه و خصوصا فن المفارقات الذى يثبت فيه تعدد العقول و النفوس و الصور و الأجرام و أنحاء وجوداتها المتخالفه الماهيات و ما أشد(۱) فى السخافه قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطله عند طور وراء طور العقل كما أن أحكام العقل باطله عند طور العقل و لم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره فى جبله العقل السليم من الأمراض و الأسقام الباطنه نعم ربما يكون بعض المراتب الكماليه مما يقصر عن غورها العقول السليمه لغايه شرفها و علوها عن إدراك العقول لاستيطانها فى هذه الدار و عدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار لا أن شيئا من المطالب الحقه مما يقدح فيها و يحكم بفسادها العقل السليم و الذهن المستقيم- و قد صرح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم كيف و الأمور الجبليه و اللوازم الطبيعيه من غير تعمل و تصرف خارجى و مع عدم عائق و مانع عرضى لا تكون باطله قطعا إذ لا باطل و لا معطل فى الموجودات الطبيعيه الصادره من محض فيض الحق- دون الصناعيات و التعليمات الحاصله من تصرف المتخيله و شيطنه الواهمه و جبله العقل الذى هو كلمه من كلمات الله تعالى التى لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الأصليه قال الشيخ الفاضل الغزالى اعلم أنه لا يجوز فى طور الولايه ما يقضى العقل باستحالته نعم يجوز أن يظهر فى طور الولايه ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل و من لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يناله العقل فهو أخس

۱- إذ حينئذ يلزم الهرج و المرج و يرتفع الأمان و ينسد باب الإيمان فإن الحكم بأن العالم صانعا قديما منزها عن نقائص الأكوان محيطا بها ليس كمثله شى ء و هو السميع البصير إنما هو للعقل فإذا جاز طور وراء طور العقل جاز بطلان هذا الحكم و أمثاله مما لا يحصى كيف و أعلى المدارك فى الإنسان من العقل و الوهم و الخيال و الحس هو العقل و إذا لم يكن هو حامل المعارف فما الذى يحمل و إن أريد العقل الوهمى المشوب فكثير من المطالب النظريه وراء طوره، س ره

من أن يخاطب فيترك و جهله و قال عين القضاه الهمدانی فی الزبده اعلم أن العقل میزان صحيح و أحكامه صادقه يقينيه لا كذب فيها و هو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين أنه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم أمثال هؤلاء الأكابر المجردين عن جلباب البشريه بعد رياضاتهم و مجاهداتهم بما يقضی الحاكم العادل أی العقل الصحيح باستحالته فالحق أن من له قدم راسخ فی التصوف و العرفان- لا ينفی وجود الممكنات(۱) رأسا.

و من النصوص على اتصاف الموجودات بالكثره الحقيقيه الغير المنافيه للوحده الحقيقيه كلام صاحب الإحياء بعد ذكر المراتب الثلاثه فی التوحيد حيث قال و المرتبه الرابعه فی التوحيد أن لا يرى فی الوجود إلا واحدا و هو مشاهده الصديقين و يسقيه الصوفيه الفناء فی التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلا واحدا لا يرى نفسه أيضا بمعنى أنه فنی عن رؤيه نفسه.

فإن قلت كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحدا و هو يشاهد السماء و الأرض و سائر الأجسام المحسوسه و هی كثيره.

فاعلم أن هذا غايه علوم المكاشفات و أن الموجود الحقيقی واحد و أن الكثره فيه فی حق(۲) من يفرق نظره و الموحد لا يفرق نظره رؤيه السماء و الأرض

۱- أی و لو بالعرض لو أريد ماهيه الممكن أو و لو وجودا رابطا بلا نفسيه و إن كانت كالرابطی إن أريد وجود الممكن فإن هذا لا ينافی التوحيد إذ التحقق العرضی له صحه السلب أيضا- و التحقق الرابط هو محض الفقر ذاتا و صفه و فعلا إلى حقيقه الحقائق و الفقر إذا تم فهو الله، س ره
۲- و هو من ينظر إلى الماهيات التی هی مثار غبار الكثره لا إلى الوجود الذی هو مركز الوحده بل عينها و ينظر إلى الصور التی هی متفرقه و متشتته لنظر المدارك لا إلى المعنى الذی هو روحها و أصل محفوظها كالعاكس الذی هو أصل العكوس المختلفه صغرا و كبرا و صفاء و كدرا- المحفوظه بما هی ظهوراته و عنواناته و آلات لحاظه لا ملحوظات بذواتها، س ره

و سائر الموجودات بل يرى الكل فى حكم الشـى ء الواحد و أسرار علوم المكاشفات لا يسطر فى كتاب نعم ذكر ما يكسر سوره استبعادك ممكن و هو أن الشـى ء قـد يكون كثيرا بنوع مشاهده و اعتبار و يكون بنوع آخر من المشاهده و الاعتبار واحدا كما أن الإنسـان كثير إذا نظر إلى روحه و جسـده و سـائر أعضائه و هو باعتبار آخر و مشاهـده أخرى واحـد إذ نقول إنه إنسان واحد فهو بالإضافه إلى الإنسانيه واحد و كم من شخص يشاهد إنسانا و لا يخطر بباله كثره أجزائه و أعضائه- و تفصيل روحه و جسده و الفرق بينهما و هو فى حاله الاسـتغراق و الاسـتهتار مسـتغرق واحـد ليس فيه تفرق و كأنه فى عين الجمع و الملتفت إلى الكثره فى تفرقه و كـذلك كل ما فى الوجود له اعتبارات و مشاهـدات كثيره مختلفه و هو باعتبار واحـد من الاعتبارات واحـد و باعتبار آخر سواه كثير بعضه أشـد كثره من بعض و مثـال الإنسـان و إن كـان لا يطـابق(١) الغرض و لكـن ينبـه فى الجمله على كشـف الكنز- و تستفيد من هـذا الكلام ترك الإنكـار و الجحود بمقـام لم تبلغه و تؤمن به إيمان تصـديق فيكون لك من حيث إنك مؤمن بهذا التوحيد نصـيب منه و إن لم يكن ما آمنت به صـفتك كما أنك إذا آمنت بالنبوه كان لك نصـيب منه و إن لم تكن نبيا و هـذه المشاهـده التى لا يظهر فيها إلا الواحد الحق سـبحانه تاره يدوم و تاره يطرأ كالبرق الخاطف و هو أكثر و الدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه.

و قال فى موضع آخر من كتاب الإحياء و أما من قويت بصيرته و لم يضعف نيته فإنه فى حال(٢) اعتدال أمره لا يرى إلا الله و لا يعرف غيره و يعلم أنه ليس

١- لأنه محـدود محاط و لأن بـدنه واحـد بالاجتماع لا واحـد بالوحده الحقه الحقيقيه و جنبته الروحانيه متعلقه بجنبته الجسـمانيه تعلقا تدبيريا استكماليا فليست عله لها و غير ذلك من المبعدات، س ره

٢- لا حال خروجه عن الاعتـدال كحال الغضب المفرط أو الخوف المفرط أو الشـهوه المفرطه- فإن عالم الصوره يثير عنـد هذه الأحوال غبار الكثره. \S اى بسا كس را كه صورت راه زد\Z قصد صورت كرد و بر الله زد\Z كضرب المرادى على مظهر اسم الله الأعظم على ع من أبغضهم فقد أبغض الله- و يمكن أن يراد بالاعتدال العداله المصطلحه المعجنه من الأخلاط الأربعه المشهوره، س ره

فی الوجود إلا الله تعالی و أفعاله(۱) أثر من آثار قدرته فهی تابعه له فلا وجود لها بالحقیقه و إنما الوجود للواحد الحق الذی به وجود الأفعال کلها و من هذا حاله فلا ینظر فی شی ء من الأفعال إلا و یری فیه الفاعل و یذهل عن الفعل من حیث إنه سماء و أرض و حیوان و شجر بل ینظر فیه من حیث إنه صنع فلا- یکون نظره مجاوزا له إلی غیره کمن نظر فی شعر إنسان أو خطه أو تصنیفه فرأی فیه الشاعر و المصنف- و رأی آثاره من حیث إنه آثاره لا من حیث إنه حبر و عفص و زاج مرقوم علی بیاض- فلا یکون قد نظر إلی غیر المصنف و کل العالم(۲) تصنیف الله فمن نظر إلیها من حیث إنها فعل الله و أحبها من حیث إنها فعل الله لم یکن ناظرا إلا- فی الله- و لا عارفا إلا بالله و لا محبا إلا الله بل لا ینظر إلی نفسه من حیث نفسه بل من حیث إنه عبد الله فهذا الذی یقال إنه فنی فی التوحید و أنه فنی عن نفسه و إلیه

۱- و من المحققات أن الأثر یشابه صفه مؤثره و أن الأثر لیس شیئا علی حیاله فلو لم یر الفاعل فی فعله لم یؤخذ الفعل علی وجهه بل شیئا مستقلا و عند هذا لم یکن أثرا و هذا نظر خطاء أعاذنا الله تعالی منه و هذا البیان الذی هو أقرب المجازات لأقرب أهل المجاز و البیان الأشمخ الأعذب لأهله أن الوجود بشراشره قدرته فکل المبادی مقارناتها و مفارقاتها و برزخیاتها و القوی الفعلیه حتی العرضیه درجات قدرته الفعلیه و الأفعال ماهیات سرابیه ما به موجودیتها وجوده ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِّ* و الصنع الذی یقول به هو الوجود المنبسط الذی حیثیه طرد العدم وجودها إیجاده الحقیقی لا المصدری و الإضافی اللهم إلا أن یراد الإضافه الإشراقیه، س ره

۲- قال فی کتابه المجید التدوینی کِتابٌ أُحْکِمَتْ آیاتُهُ و فی موضع آخر فُصِّلَتْ آیاتُهُ* و فی آخر کلمه أخری فکلمه العقل الأول و العقول الطولیه المترتبه و العرضیه المتکافئه کلماته التامات الجامعات قال ص : أوتیت جوامع الکلم بل هی حروفه العالیات المستطرات بالتبر لا- بالحبر علی رق أبیض لا أصفر أو أخضر أو أحمر و النفوس هی الأسماء الغیر المقترنه بالزمان باعتبار باطن ذاتها و الطبائع السیاله هی الأفعال المقترنه بالزمان باعتبار ذاتها المادیه- و الأعراض أعاریبها و هذا الأسماء و الأفعال مدادها و لوحها متفاوتان و فی مدلولاتها و مدلولات الحروف المقطعات و الموصلات عجائب و غرائب فاقرأ و ارقأ ۳۲۶ قال السید المحقق الداماد فی القبسات و لقد أعجبنی کلام الإمام الغزالی حیث قال العالم تصنیف الله تعالی، س ره

الإشاره بقول من قال كنا بنا فغبنا عنا فبقينا بلا نحن فهذه(۱) أمور معلومه عند ذوى البصائر أشكلت لضعف الأفهام عن دركها و قصور قدر العلماء بها عن إيضاحها و بيانها بعباره مفهمه موصله للغرض إلى الأفهام أو باشتغالهم بأنفسهم و اعتقادهم أن بيان ذلك لغيرهم مما لا يغنيهم انتهى كلامه.

و إنما أوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الأنام بالإمام و حجه الإسلام ليكون تليينا لقلوب السالكين مسلك أهل الإيمان و دفعا لما يتوهمه بعض منهم أن هذا التوحيد الخاصى مخالف للعقل و الشرع أما العقل فلظهور الكثره فى الممكنات و أما الشرع فلأن مدار التكليف و الوعد و الوعيد على تعدد مراتب الموجودات و تخالف النشآت و إثبات الأفعال للعباد و معنى التوحيد أن لا موجود إلا الله سبحانه و ذلك لما علمت مما سبق منا و ما نقلنا من كلام هذا النحرير أن هذه وحده يندرج فيها الكثرات أنها وحده جمعيه إذا نظرت إلى حقيقه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق(۲) الذى يقال له مرتبه الواحديه و إذا نظرت إلى الموجود الصرف البحت الذى لا يشوبه معنى آخر فى ذاته و لا تعين له فى حقيقته

۱- و نعم ما قيل- \S من گنگ خواب ديده و عالم تمام كر\Z من عاجزم ز گفتن و خلق از شنيدنش\Z هم ز ان دهان كر آمد اسرار را بيانى\Z لا يحمل عطاياه إلا مطاياه، س ره

۲- حاصله أن توهمهم المخالفه إن كان فى واحديه الوجود فقد قالوا إن فى المرتبه الواحديه جاءت الكثره كم شئت من الأسماء و الصفات و الأعيان الثابتات و مع الكثره لا- يبقى إشكال أ لم تستمع قولهم إن الأعيان هناك كانت رائيه و مرئيه و سامعه لقول كن و أن الله تعالى كان مخاطبا لها كل ذلك بنحو الثبوت و إن كان توهمهم فى أحديه حقيقه الوجود فالجواب عنه أن فى المرتبه الأحديه- لا اسم و لا رسم فلا تكليف و لا غيره لكن لها إضافات و رشحات بعد ذلك و إذ تطرق الكثره فلا إشكال فى التكليف و غيره ثم إن قوله إنها وحده جمعيه بمنزله الجزاء لقوله إذا نظرت إلى حقيقه الموجود، س ره

أصـلا فله أيضـا إفاضات بنفسه و رشـحات بـذاته ينبعث عنها الماهيات و الأحكام الثابته المطابقه للواقع إلا أن منشأ موجوديتها و تحققها ليس إلا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته و التام الغنى عما سواه و ستسمع لهذا زياده توضيح

فصل (۲۸) فی کیفیه سریان حقیقه الوجود فی الموجودات المتعینه و الحقائق الخاصه

اعلم أن للأشياء فی الموجوديه ثلاث مراتب

أوليها الوجود الصرف الذی لا يتعلق وجوده بغيره

و الوجود الذی لا يتقيد بقيد و هو المسمى عند العرفاء بالهويه الغيبيه و الغيب المطلق و الذات الأحديه و هو الذی لا اسم له و لا نعت له و لا يتعلق به معرفه و إدراک إذ کل ما له اسم و رسم کان مفهوما من المفهومات الموجوده فی العقل أو الوهم و کل ما يتعلق به معرفه و إدراک- يکون له ارتبـاط بغيره و تعلق بما سواه و هو ليس کـذلک لکونه قبل جميع الأشـياء- و هو على ما هو عليه فی حـد نفسه من غير تغير و لا ـ انتقـال فهـو الغيب المحض و المجهول المطلق إلا ـ من قبـل لوازمه و آثـاره فهو بحسب ذاته المقـدسه ليس محدودا مقيدا بتعين و لا مطلقا حتى يکون وجوده بشـرط القيود و المخصـصات کالفصول و المشـخصات و إنما لواحق ذاته شـرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص فی ذاته تعالى عنه علوا کبيرا و هذا الإطلاق أمر سـلبی يستلزم سلب جميع الأوصاف و الأحکام و النعوت عن کنه ذاته و عـدم التقيـد و التجـدد [التحدد] فی وصف أو اسم أو تعين أو غير ذلک حتى عن هذه السلوبات باعتبار أنها أمور اعتباريه عقليه.

المرتبه الثانيه الموجود المتعلق بغيره

و هو الوجود المقيد بوصف زائد- و المنعوت بأحکام محدوده کالعقول و النفوس و الأفلاک و العناصر و المرکبات من الإنسان و الدواب و الشجر و الجماد و سائر الموجودات الخاصه.

المرتبه الثالثه هو الوجود المنبسط المطلق

المرتبه الثالثه(۱)هو الوجود المنبسط المطلق

متحققه قبل الفعل الذى ليس عمومه على سبيل الكليه بل على نحو آخر فإن الوجود محض التحصل و الفعليه و الكلى سواء كان طبيعيا أو عقليا يكون مبهما يحتاج فى تحصله و وجوده إلى انضمام شى ء إليه يحصله و يوجده و ليست وحدته عدديه أى(۲) مبدءا للأعداد فإنه حقيقه منبسطه على هياكل الممكنات و ألواح الماهيات لا ينضبط فى وصف خاص و لا ينحصر فى حد معين من القدم(۳) و الحدوث و التقدم و التأخر و الكمال و النقص و العليه و المعلوليه و الجوهريه و العرضيه و التجرد و التجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شى ء آخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجوديه و التحصلات الخارجيه بل الحقائق الخارجيه تنبعث من مراتب ذاته و أنحاء تعيناته و تطوراته و هو أصل العالم و فلك الحياه و عرش الرحمن و الحق المخلوق به فى عرف الصوفيه و حقيقه الحقائق- و هو يتعدد فى عين وحدته بتعدد الموجودات المتحده بالماهيات فيكون مع القديم قديما و مع الحادث حادثا و مع المعقول معقولا و مع المحسوس محسوسا و بهذا الاعتبار يتوهم أنه كلى و ليس كذلك و العبارات عن بيان انبساطه على الماهيات- و اشتماله على الموجودات قاصره الإشارات إلا على سبيل التمثيل و التشبيه و بهذا يمتاز عن الوجود الذى لا يدخل تحت التمثيل و الإشاره إلا من قبل آثاره و لوازمه

۱- أى ليس إطلاقه إلا- أن العذر أن المطلق يسمى عاما منطقيا إذ العام إما منطقى كالكلى الطبيعى و إما استغراقى و هو العام الأصولى كصيغ العموم و إما بدلى كرجل و فى جعل هذه المرتبه ثالثه مخالفه الوضع مع الطبع لكن العذر طول ذيلها و ذكر اشتباه حالها بالوجود العام الانتزاعى كما سيبين المصنف، س ره

۲- و أما الوحده العدديه المصطلحه للحكماء فيطلق على وحدته البته فإنهم يسمون الوحده الشخصيه وحده عدديه و الشخص واحدا بالعدد و أيضا قد يقال الوحده العدديه و يراد بها الوحده لا بشرط التى فى الأعداد و قد مر أنها آيه التوحيد الخاصى و قال ع: يا إلهى لك وحدانيه العدد، س ره

۳- المراد بالقدم هنا و فى قوله قدس سره فيكون مع القديم قديما القدم الزمانى لا الذاتى- لأن هذا الوجود هو عرش الرحمن و الحق المخلوق و الظل الممدود، س ره

و لهذا قيل نسبه هذا الوجود إلى الموجودات العالميه نسبه الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصيه من وجه و نسبه الكلى الطبيعى كجنس الأجناس إلى الأشخاص و الأنواع المندرجه تحته و هذه التمثيلات مقربه من وجه(۱) مبعده من وجوه و اعلم(۲) أن هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعى الإثباتى العام البديهى و المتصور الذهنى الذى علمت أنه من المعقولات الثانيه و المفهومات الاعتباريه و هذا مما خفى على أكثر أصحاب البحوث سيما المتأخرين(۳) و أما العرفاء ففى كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوى بعد أن تصور الوجود بالمعنى الثالث و مثله بالماده بقوله الوجود(۴) ماده الممكن و هيئه المتهيأه له بحكمه الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان فى علمه مهيأه بهذه العباره و العرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده بقيد الإمكان- و بعده عن حضره الوجود و أسره فى أيدى الكثره و قد سماه الشيخ العارف الصمدانى الربانى محى الدين الأعرابى الحاتمى فى مواضع من كتبه نفس الرحمن(۵)

۱- و أما وجه مباعده النسبتين فهو أن هذا الوجود من شده فعليته أو بساطته و وجدانه للوجودات و جامعيته لها وسعت كلها و الهيولى و جنس الأجناس من فرط القوه و الإبهام و قله التحصل و كثره الفقدان و الأعدام يفنيان فى الصور و الأنواع و يجتمعان و يتحدان معها و لذا فالماهيه لا بشرط تجتمع مع ألف شرط فأين التجرد الذاتى من كل شى ء من فرط الغنى و أين التجرد الذاتى من كل شى ء- من فرط الفقر و الفقدان، س ره

۲- الداعى على هذا التبيين و التأكيد أنه ذهب أوهام جمع إلى العام البديهى و المطلق المفهومى من إطلاقهم الوجود و العام و المطلق عليه و على حقيقه الوجود و مقام الظهور و المعروفيه كليهما نعم من ذهب وهمه من قول الحكماء إن الواجب تعالى هو الوجود و من قول العرفاء إن الواجب هو الوجود المطلق إلى أنهم أرادوا المفهوم العام البديهى مع أنه زائد على حقائق الجميع عند الجميع- كيف لا يذهب من إطلاقهم على فعله إليه تعالى عن ذلك ذاته و ما من صقع ذاته علوا كبيرا، س ره

۳- القائلين بأصاله الماهيه و اعتباريه الوجود، س ره

۴- إطلاق الماده التى هى فى اصطلاح الحكماء اسم الجزء القابلى فى المركبات الخارجيه- على الوجود المنبسط الأرفع من كونه مقبولا- فضلا عن أن يكون قابلا- اصطلاح خاص بالعرفاء باعتبار المشابهه المذكوره و باعتبار أن الماده معربه مايه و قد علمت أن هذا الوجود أصل العالم، س ره

۵- هذا موافق للمأثور عن أئمتنا المعصومين ع حيث عبروا عن الماده بالهباء و الماده أطلقت على هذا الوجود، س ره

و الهباء و العنقاء.

رفع اشتباه:

قد ثبت مما ذكرناه أنه إذا أطلق فی عرفهم الوجود المطلق- علی الحق الواجب یکون مرادهم الوجود بالمعنی الأول أی الحقیقه بشرط لا شی ء لا هذا المعنی الأخیر و إلا یلزم علیهم المفاسد الشنیعه کما لا یخفی و ما أکثر ما ینشأ لأجل الاشتباه بین هذین المعنیین من الضلالات و العقائد الفاسده من الإلحاد و الإباحه و الحلول و اتصاف الحق الأول بصفات الممکنات- و صیرورته محل النقائص و الحادثات فعلم أن التنزیه الصرف و التقدیس المحض- کما رآه المحققون من الحکماء و جمهور أرباب الشرائع و الفضلاء عن الإسلامیین- باق علی الوجه المقرر بلا ریب بعد الفرق بین مراتب الوجود علی ما بیناه کما قیل-

من یدر ما قلت لم یخذل بصیرته و لیس یدریه إلا من له البصر

و للإشاره إلی هذه المراتب الثلاث و کونها مما ینتزع من کل منها بنفسها الوجود العام العقلی قال علاء الدوله فی حواشیه علی الفتوحات المکیه الوجود الحق هو الله تعالی و الوجود المطلق فعله و الوجود المقید أثره و لیس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعی بل الانبساطی.

و ذکر الشیخ العارف صدر الدین القونوی فی کتابه المسمی بمفتاح غیب الجمع و التفصیل و من حیث إن الوجود الظاهر المنبسط علی أعیان الممکنات لیس سوی جمعیه تلک الحقائق یسمی الوجود العام و التجلی الساری فی حقیقه الممکنات و هذا من تسمیه الشی ء بأعم(۱) أوصافه و أولها حکما و ظهورا للمدارک تقریبا و تفهیما لا أن ذلک اسم مطابق للأمر فی نفسه و ذکر أیضا فی تفسیره

۱- و قد یعلم فی العلوم الجزئیه أنه أحد علاقات المجاز المرسل و لکونه أولها حکما و ظهورا للمدارک قد یسمی أول الأوائل و هو أول ما یتخطی فی ساحه الأذهان و هو أبده البدیهیات- کما أن الحق أول الأوائل فی جمیع المراتب و أظهر الظواهر فی کل المنصات، س ره

لفاتحه الكتاب إشاره إلى المرتبه الأولى الواجبيه بقوله فهو أمر معقول يرى أثره و لا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا رضى الله عنه فى بيت له-

و الجمع(۱) حال لا وجود لعينه

و له التحكم ليس للآحاد

فصل (۲۹) فى أول ما ينشأ من الوجود الحق

اشاره

لما تحققت و تصورت حسبما تيسر لك المراتب الثلاث علمت أن أول ما نشأ من الوجود الواجبى الذى لا وصف له و لا نعت إلا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات و النعوت الجماليه و الجلاليه بأحديته و فردانيته هو الموجود المنبسط الذى يقال له العماء و مرتبه الجمع و حقيقه الحقائق و حضره أحديه الجمع و قد يسمى بحضره الواحديه كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار إضافته إلى الأسماء فى العقل و إلى الممكنات فى الخارج مرتبه الواحديه و حضره الإلهيه و هذه المنشئيه(۲) ليست العليه لأن العليه من حيث كونها عليه تقتضى المباينه بين العله و المعلول- فهى إنما يتحقق بالقياس إلى الوجودات الخاصه المتعينه من حيث تعينها و اتصاف كل منها بعينها الثابت و كلامنا فى الوجود المطلق و هذا الوجود المطلق له وحده- بنحو مخالف لسائر الوحدات العدديه و النوعيه و الجنسيه لأنها مصححه جميع الوحدات و التعينات فالوجود الحق الواجبى و من حيث اسم الله المتضمن لسائر الأسماء- منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعيه و باعتبار خصوصيات أسمائه

۱- و كان الأعيان الثابته حيث ما شمت رائحه الوجود و لكن لها الأحكام و الآثار تأست بوجوده جمع الجمع و هذا من باب معرفه الضد بالضد كما ذكرناه قبيل ذلك أنه فى غايه الغنى و أنها فى نهايه الفقر و الفنا و قول الشيخ لا وجود المراد بالوجود هنا ما يرادف الوجدان أو المعنى لا وجود رابطى لعينه لغيره و سيأتى الكلام فى المرتبه الأحديه و الوجود المجرد عن المجالى و المظاهر- و ردع بعض الجهله من المتصوفه فانتظر، س ره

۲- كيف و الوجود المقيد الذى هو العقل الكلى من صقع الربوبيه عند التحقيق فكيف تكون حال الوجود المطلق الذى كان العقل أول مجاليه فكل عليه منشائيه و لا عكس، س ره

الحسنى المندمجه فى اسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع و إمام الأئمه مؤثر فى الوجودات الخاصه التى لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبه بين الحق و الخلق إنما تثبت بهذا الاعتبار و قول الحكماء إن أول الصوادر هو العقل الأول بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كلام جملى بالقياس إلى الموجودات المتعينه- المتباينه المتخالفه الآثار فالأوليه(۱) هاهنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينه الذوات و الوجودات و إلا فعند تحليل الذهن العقل الأول إلى وجود مطلق و ماهيه خاصه و نقص و إمكان حكمنا بأن أول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط و يلزمه بحسب كل مرتبه ماهيه خاصه و تنزل خاص يلحقه إمكان خاص و كما أن الذات الواجبيه باعتبار أحديه ذاته مقدس عن الأوصاف و الاعتبارات و يلزمها باعتبار مرتبه الواحديه و مرتبه اسم الله جميع الأسماء و الصفات التى ليست خارجه عن ذاته بل هى مع أحديتها الوجوديه جامعه لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته و سنخه غير الماهيات و الأعيان الخاصه إلا أن له فى كل مرتبه من المراتب الذاتيه ماهيه خاصه لها لازم خاص و تلك الماهيات كما علمت مرارا متحده مع أنحاء الوجود المطلق- و مراتبه من غير جعل و تأثير إنما المجعول كل مرتبه من مراتب الوجود المطلق- أى نفس الوجود الخاص لا كونه خاصا أى اتحاده بماهيته المخصوصه لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود و ماهيته فالأحديه الواجبيه منشأ الوجود المطلق و الواحديه الأسمائيه إله العالم وجودا و ماهيته فسبحان من ربط الوحده

۱- بل الوجود المنبسط ليس صادرا إنما هو صدور حقيقى و إشراقه تعالى الفعلى و لا مستشرق هناك و لو بالتعمل و فى تحليل العقل فالعقل أول الصوادر و ليس مسبوقا بصادر و إن كان مسبوقا بالصدور و ليس مرادنا بالصدور معناه المصدرى ثم على هذا أى التقديرين لا يرد على الحكيم طعن و جرح يتوهمه الأوهام القشريه من منافاته لعموم القدره الواجبيه و من توهم التفويض إذ فى هذا الفعل الواحد منطو كل الأفعال إذ فى العقل لكونه بسيط الحقيقه ينطوى جميع الفعليات و الوجودات التى دونه و فى الوجود المنبسط هذا الانطواء أظهر فكيف يشذ عن حيطه قدرته تعالى شى ء و كيف يلزم تفويض و الوجود المنبسط ظهوره تعالى و معروفيته و ظهور الشى ء لا يباينه- و العقل يده الفعاله و قدرته الفعليه و وجوده من صقعه باق ببقائه و مفاسد الجهل لا تحصى، س ره

بالوحده و الكثره بالكثره و إلا لم يكن بين المؤثر و المتأثر مناسبه و هو ينافى التأثير و الإيجاد.

تنبيه تقديسى:

لما تكررت الإشاره سابقا إلى أن لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان- منها ذات الشـى ء و حقيقته و هو الذى يطرد العدم و ينافيه و الوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى.

و منها المعنى المصدرى الذهنى فقد تبين أن الوجود بهذا المعنى لا يطلقه(۱) أحد من العقلاء على ذات أصلا فضلا عن إطلاقه إلى ذاته تعالى الـذى هو أصل الذوات و مبدأ الحقائق و الموجودات و هذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبى و الحصول و الوجود الإثبـاتى كمـا فى قولـك أوميرس موجود شـاعر أو زيـد هو كـاتب- و هـذا الوجود النسـبى كثير مـا يجتمع مع العـدم باختلاف الجهه كما تقول زيد موجود فى البيت معدوم فى السوق بل هو مما يوصف بالعدم إذ لا وجود له فى الخارج مع تقيده بالخـارج و كمـا أن إطلاـق الوجود عليه تعالى بالمعنى الأول حقيقه عنـد الحكماء فكـذلك عنـد كثير من المشائـخ الموحـدين كالشيخين محى الدين الأعرابى و صدر الدين القونوى و صاحب العروه فى حواشيه على الفتوحات و كثير ما كان يطلق الشيخ و تلميـذه الوجود المطلق على الوجود المنبسـط الـذى يسـمى عنـدهم بالظـل و الهباء و العماء و مرتبه الجمعيه لا المرتبه الواجبيه و كثيرا ما يطلق صاحب العروه الوجود المطلق على الواجب تعالى و إنى لأظن أن الاختلاف بينه و بين الشـيخ العربى إنما ينشأ عن هذا الاشتراك فى اللفظ الموجب للاشتباه و المغالطه و ممن

۱- إلا أن يراد مفهوم الوجود من حيث الصدق على المصداق و التحقق فيه فحينئذ يكون آله لحاظ منشأ انتزاعه و يسرى الحكم إليه و هو الحقيقه التى يطرد العـدم كقول صاحب حكمه العين بعـد ذكر الوجود العام البديهى المشترك فيه معنى و هو عين فى الواجب تعالى زائد فى الممكن، س ره

أطلق لفظ الوجود و أراد به الواجب تعالى الشيخ العطار فى أشعاره الفارسيه حيث قال-

آن خداوندى كه هستى ذات او است جمله اشياء مصحف آيات او است

و قال فردوسى القدوسى فى ديباجه كتابه-

جهان را بلندى و پستى توئى ندانم چه هر چه هستى توئى

و قال العارف القيومى مولانا جلال الدين الرومى فى مثنويه-

ما عدمهائيم(۱) هستيها نما

تو وجود مطلقى هستى ما

و أما عند علماء الظاهر و أهل الكلام فلما كان إطلاق الأسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعى فلا شبهه فى عدم جواز إطلاق الوجود بل(۲) الموجود أيضا عندهم على

۱- مراد مولوى قدس سره از عدم ماهيت است و در زبان عرفاء بسيار بود كه از ماهيت بعدم تعبير شود چه عدم رفع الوجود است و شيئيت ماهيت هم شيئيت وجود نيست چه شيئيت وجود اباى از عدم دارد و شيئيت ماهيت اباى از عدم و از وجود هيچيك ندارد و چون اباى از وجود ندارد و با او جمع ميشود هستى نماست پس بود او راست و نمود بود ما را ست و مراد از ما ذات ماهيتى ما و شيئيت- عين ثابت ما است و هاى جمع در تقدير مؤخر است يعنى هستى نماهائيم و مراد از قولش كه تو هستى مائى نه طريقه منتسبه بسوى ذوق التأله است كه وجود زيد الله زيد ميگويند چه وجود پيش آنان وحدت عدديه دارد و بايد ماهيت اصل باشد تا وجوب و امكان و عليت و معلوليت بر واحد عددى وارد نشود و اجتماع متقابلين لازم نيايد و پيش عرفاء شامخين وجود اصل است و ليس فى الدار غيره ديار و سنخ ديگر اصالت ندارد و ليكن مراتب و شئون ذاتيه قائلند چنانكه اقدمين حكماء هم به اين قائلند و سنخيت در مراتب ميباشد بالاتر از آنچه در نوع واحد است و وجود را نوع نشايد گفت پس مرتبه از وجود علت و مرتبه از وجود معلول است و ماهيت اعتباريه معلول بالعرض است- پس او تعالى و تقدس هستى ماست چون اصل محفوظ در مراتب هستى اوست و هر مرتبه ذاتا و صفتا و فعلا و بالجمله ظهورا نيازمند آن بى نيازند يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ و در بعضى از نسخ چنين بنظر رسيده- \S ما عدمهائيم هستيهاى ما\Z تو وجود مطلق و فانى نما\Z بنا بر اين مطابق آنست كه گفته شده اين نيست كه هست مينمايد بگذار و آن هست كه نيست مينمايد بطلب، س ره

۲- بل الواجب تسميه لا توصيفا، س ره

ذاته تعالى تسميه و أما إطلاقه توصيفا ففيه خلاف لأجل الخلاف المتحقق بينهم فى- أن كل صفه أو فعل لا يوجب نقصا عليه و لاـ نقضا للواجبيه فهل يجوز إطلاقه عليه تعالى أم لا قيل لا و قيل نعم و هو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود و الشيئيه و غيرهما بين الواجب و الممكنات و أما ما ذكره صاحب العروه من أن الذات الواجبيه وراء الوجود و العدم بل هو محيط بهما فالظاهر أنه لم يرد حقيقه الوجود بل مفهومها الانتزاعى و به يحمل منعه عن إطلاق الوجود عليه تعالى و تكفره الطائفه الوجوديه من الحكماء و العرفاء- إذ لا شبهه فى أن مفهوم الوجود أمر ذهنى ليس عينا للذات الأحديه فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا أوليا لكن حمل كلام أولئك الأكابر المحققين على الوجه- الذى حمله و رتب عليه تكفيرهم بعيد عن الصواب(۱) كيف و جميع المحققين من أكابر الحكماء و الصوفيه متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمه النقص و امتناع إدراك ذاته الأحديه بالكنه إلاـ بطريق خاص عند العرفاء هو إدراك الحق بالحق عند فناء السالك و استهلاكه فى التوحيد و من تأمل فى كتبهم و زبرهم تأملا شافيا يتضح لديه أنه لا خلاف لأحد من العرفاء و المشائخ و لا مخالفه بينهم فى أنه تعالى حقيقه الوجود و يظهر له أن اعتراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدوله السمنانى فى حواشيه المتعلقه بالفتوحات على الشيخ العربى و تلميذه صدر الدين

۱- و كيف لا و الشيئيه المحققه أما شيئيه الوجود و أما شيئيه الماهيه و المنفصله حقيقيه لا واسطه فيها و إذا كانت شيئيه الماهيه أمرا مسلوب ضرورتى الوجود و العدم لا تصلح لأن تكون حقيقه الواجب الذى هو الشى ء بحقيقه الشيئيه و عين الضروره و الوجوب بالذات و محض الفعليه و حاق الحقيقه فبقى أن يكون حقيقه شيئيه الوجود الحقيقى إذ لاـ وجه للعدم فأمثال هذه التنزيهات شطط و إفراط و حيره و الله منزه عنها و فى عصرنا أيضا يوجد من هؤلاء المنزهين من هو كأنه أهل القنوط من رحمته و اليأس من روحه يفر عن الاشتراك المعنوى فى الوجود حذرا من التشبيه و يقول لا يجوز التكلم فى معرفه الله لأن السبيل إليه مسدود و المعارف إلى أنفسكم مردود و لم يعلم أنه بوجه لاـ معروف إلاـ هو بل لا عارف إلا هو لأن كل عارف يعرف بنوره نوره بل ظهور كل موجود ظهوره بلغ أو لم يبلغ شعوره، س ره

القونوی ترجع إلی مناقشات لفظیه مع التوافق فی الأصول و المقاصد.

فمن جملتها أنه ذکر الشیخ فیها أن الوجود المطلق هو الحق المنعوت بکل نعت فکتب المحشی فی حاشیه کلامه أن الوجود الحق هو الخالق تعالی لا الوجود المطلق و لا المقید کما ذکر انتهی و ظاهر أن الشیخ(۱) قائل بهذا القول- و المناقشه معه ترجع إلی اللفظ فإما أن یکون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط علی الماهیات فیصدق علیه أنه المنعوت بکل نعت کما مر سابقا فی بیان المرتبه الثالثه من الوجود و یؤیده التعمیم بکل نعت إذ من جملته نعوت المحدثات فإنه فی تنزیهه تعالی عن صفات المحدثات و سمات الکائنات و إما أن یکون مراده منه الوجود البحت الواجبی فإما أن یراد بکل نعت أنه سبحانه منعوت بکل نعت کمالی- أو صفه واجبیه هی عین ذاته فإن ذاته تعالی باعتبار ذاته لا بانضمام صفه أو حیثیه أخری غیر ذاته مصداق لجمیع أوصافه العینیه و نعوته الذاتیه أو یراد به أنه المنعوت بکل نعت مطلقا أعم من أن یکون بحسب ذاته بذاته أی فی المرتبه الأحدیه أو

۱- إن قلت کیف یکون هذا مناقشه فی اللفظ و الشیخ یقول بالوحده و المحشی یقول- بالمراتب الثلاث فی الوجود. قلت المحشی الذی یقول بالوجود الحق و الوجود المطلق یکرر راجعا و یتصرف فی تلک الاثنینیه بأن المطلق ظهور الحق و الحق خفاء المطلق من شده الظهور و معلوم أن ظهور الشی ء لیس مباینا له و إلا لما کان ظهورا له فالوجود المطلق کالمعنی الحرفی لیس شیئا علی حیاله و مفهوما علی استقلاله کیف و السنخیه بین مراتب الوجود معتبره و هو حقیقه واحده وسیعه ذات درجات تؤکد الوحده الحقه فلا قول المحشی قول بالتثنیه و التثلیث و لا قول الشیخ قول بالوحده الممنوعه إذ المفاسد المذکوره سابقا من الحلول و الاتحاد و الاختلاط بالأشیاء الخسیسه و الاتصاف بصفات الممکنات لا- یتوجه إلی الوجود الحق بل و لا- إلی المطلق بل و لا إلی المقید إلا بالعرض لاتحاد الوجود المقید بالماهیه و هذا کما یشتبه المراد أن ذوات الممکنات اعتباریه و یراد ذاتها الظلمانیه و ذهب نفس السامع إلی ذاتها النوریه و کذا الحقیقه فإنها الماهیه بشرط الوجود و قد یراد بها نفس الماهیه مثل ما یقول المصنف قدس سره بعد صفحه فحقائق الممکنات باقیه علی عدمیتها و العین کما یراد به الخارج مقابل الذهن یراد به الماهیه و الهویه کما یراد بها الوجود العینی یراد بها الماهیه الشخصیه إلی غیر ذلک من موارد الاشتباه، س ره

باعتبار مظاهر أسمائه و مجالی صفاته التی هی من مراتب تنزلاته و منازل شئوناته من جهه سعه رحمته أو نفوذ کرمه و جوده و بسط لطفه و رحمته.

و منها ما قال فی موضع آخر من کتابه لیس فی نفس الأمر إلا الوجود الحق- فکتب المحشی بلی و لکن ظهر من فیض جوده بجوده مظاهره فللفیض وجود مطلق و للمظاهر وجود مقید و للمفیض وجود حق.

و قال فی موضع آخر منه إذ الحق هو الوجود لیس إلا- فکتب المحشی بلی هو الوجود الحق و لفعله وجود مطلق و لأثره وجود مقید.

و قال أیضا فیه بعد تحقیق الوجود المستفاد و عدمیه الماهیات الممکنه و لقد نبهتک علی أمر عظیم أن تنبهت له و عقلته فهو عین کل شی ء فی الظهور ما هو عین الأشیاء فی ذواتها سبحانه و تعالی بل هو هو و الأشیاء أشیاء و کتب المحشی فی حاشیته بلی أصبت فکن ثابتا علی هذا القول إلی غیر ذلک من المؤاخذات التی ترجع کل منها إلی مجرد تخالف الاصطلاحات و تباین العادات فی التصریح و التعریض- و کثیرا ما یقع الاشتباه من لفظ الذات و الحقیقه و العین و الهویه و غیرها إذ قد یطلق و یراد منه صرف وجود الشی ء و قد یطلق و یراد منه ماهیه و عینه الثابته و یقع الغلط من إطلاق لفظ الوجود أیضا باعتبار إراده أحد من معنی الوجود الحق أو المطلق أو المقید و إلا- فمن تأمل فی الحواشی التی کتبها هذا المعترض علی الفتوحات تیقن عدم الخلاف بینه و بین الشیخ فی أصل الوجود و لما کان طور التوحید الخاصی الذی هو لخواص أهل الله أمرا وراء طور العقول الفکریه قبل أن یکتحل بنور الهدایه الربانیه یصعب علیهم التعبیر عنه بما یوافق مقروعات أسماع أرباب النظر و الفکر الرسمی فلهذا یتراءی فی ظواهر کلامهم اختلافات و مثل هذه الاختلافات بحسب(۱)

۱- و أما بحسب الباطن فلا بل لا اختلاف عند أهل الباطن فی جمیع الکتب السماویه فی الأصول و الأرکان من لدن آدم إلی الخاتم ص کما فی الکتاب التکوینی الآفاقی و التکوینی الأنفسی بما هی کلمات الله و لا تغایر مع کون کل شی ء آیه اسم من لیس کمثله شی ء و آیه الأحدیه و الواحدیه فکون کل شی ء لیس کمثله شی ء کان مظهر اسم من لیس کمثله شی ء \S و فی کل شی ء له آیه\Z تدل علی أنه واحد\Z و مع هذا ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فکلماته لا تنفد و لا تبید و لا تتغیر- کما لا یجوز علیه الصمت و نوره لا یجوز علیه الأفول و جوده لا یسوغ علیه الإمساک و بالجمله کل ما هو من صقعه قدیم صفه کانت أو فعلا- نعم الماده و الماهیه فی عالم الطبیعه و ما من صقعهما حادثه متجدده داثره زائله کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ و أما التوحید الثالث و هو التوحید الحقی فإن التوحید الحقی ینقسم بانقسام إلی علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین فالأول کتوحید الفراش للنار من مشاهده ضوئها لأنفسها و الثانی کتوحید مشاهد نفسها برفع الحجاب و الثالث کتوحید الفراش الممسوس بالنار و الحدیده المحماه بها و هذان یفنی الموحد عن کل التعینات فی حقیقه الوجود البسیط المبسوط، س ره

الظاهر قد وقع فی الکتاب الإلهی و الأحادیث النبویه و جعل کل طائفه من الملیین- مستند اعتقاده الکتاب و الحدیث مع تخالف عقائدهم و تباین آرائهم و لکل جعلنا شرعه و منهاجا.

قال الشیخ عبد الله الأنصاری فی کتاب منازل السائرین للإشاره إلی توحید الخواص و أما التوحید الثالث فهو توحید اختصه الله لنفسه و استحقه بقدره و ألاح منه لائحا إلی أسرار طائفه من صفوته و أخرسهم عن نعته و أعجزهم عن ثبته [بثه]- فقطعت الإشاره علی ألسنه علماء هذا الطریق و إن زخرفوا له نعوتا بعباراتهم- و فصلوه فصولا فإن ذلک التوحید یزیده العباره خفاء و الصفه نفورا و البسط صعوبه- و إلی هذا التوحید شخص(۱) أهل الریاضه و أرباب الأحوال و له قصد أهل التعظیم- و إیاه عنی المتکلمون فی عین الجمع و علیه اصطلحت [اصطلمت](۲) الإشارات ثم لم ینطق عنه لسان و لم یشر إلیه عباره فإن التوحید وراء ما یشیر(۳)

۱- أی تحدیق بصرهم إلیه کقوله تعالی لِیَوْمٍ تَشْخَصُ فِیهِ الْأَبْصارُ و منه العله التی تسمی بالشخوص و الإنصاف أن التوحید الحقی لا یمکن بغیر الریاضه فی غالب الناس و إذا لم یکتسب العداله الخاصه لم یکن ادعاؤه و لا بد أن یراعی الخلق کنفسه بل یحصل له مقام الفتوه و إیثار الغیر علی نفسه حتی یرتفع الغیریه رأسا لکن نفی التوحید الحقی من موحد لا ینافی إثبات التوحید العیانی أو العلمی توحیده إیاه أو توحیده بنور منه و بیقین مستعاره منه إلخ، س ره

۲- أی تصالحت و توافقت و إن لم یتوافق العبارات، س ره

۳- إذ ما دام المشیر مشیرا و التوحید إشاره أو مشار إلیه بناء علی ما فی الحدیث ۳۳۸: التوحید الحق هو الله و القائم به رسول الله و الحفظه له نحن و التابع فیه شیعتنا صدق ولی الله لم یکن توحیدا- لأن أنت أنت و هو هو حینئذ و هذا شرک خفی و لذلک قال سید الموحدین فی بیان مقام الحقیقه کشف سبحات الجلال من غیر إشاره، س ره

إليه مكون و قد أجبت عن توحيد الصوفيه بهذه القوافى-

ما وحد الواحد من واحدإذ كل من وحده جاحد

توحيد من ينطق عن نعته عاريه أبطلها الواحد

توحيده إياه توحيده و نعت من ينعته لا حد

فصل (۳۰) فى التنصيص على عدميه الممكنات بحسب أعيان ماهياتها

اشاره

كأنك قد آمنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا خاصيا و أذعنت بأن الوجود حقيقه واحده هى عين الحق و ليس للماهيات و الأعيان الإمكانيه وجود حقيقى إنما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود و معقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود و طور من أطوار تجليه و أن الظاهر فى جميع المظاهر و الماهيات و المشهود فى كل الشئون و التعينات ليس إلا حقيقه الوجود- بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره و تعدد شئونه و تكثر حيثياته و الماهيه الخاصه الممكنه كمعنى الإنسان و الحيوان حالها كحال مفهوم الإمكان و الشيئيه- و نظائرها فى كونهما مما لا تأصل لها فى الوجود عينا و الفرق بين(۱)

۱- ما ذكره ره من الفرق بين المفاهيم الماهويه و المفاهيم الاعتباريه هو الحق الذى عليه مدار انتشاء المفاهيم فإن بطلان السفسطه يوجب أن يكون بعض ما فى أذهاننا من المفاهيم موجودا بعينه فى الخارج أى قابلا للتلبس بكل من الوجودين الخارجى و الذهنى و هذه المفاهيم هى الماهيات الحقيقيه التى حصروها فى المقولات العاليه لكن من المفاهيم ما يستحيل أن يوجد فى الخارج- و كذا من الأمور الخارجيه التى نحكى عنها بالمفاهيم ما يمتنع دخوله فى الذهن كالوجود و العدم و نظائرهما فهى ليست بماهيات إذ لا تقبل الوجودين و لا انتزعت من الخارج و إلا كانت ماهيات- و ليست مما أوجده الذهن ابتداء من غير استمداد من الخارج و إلا لم تحمل على شى ء أو حملت على كل شى ء و لكانت وجودات خارجيه إذ لا حكايه لها فهى مأخوذه من مفاهيم ذهنيه منتزعه منها نوعا من الانتزاع فثبت أن الماهيات الحقيقيه مأخوذه من الحقائق الوجوديه و الاعتباريات من الماهيات الذهنيه و للبحث ذيل طويل للتعرض له محل آخر، ط مده

القبیلتین(۱) أن المصداق فی حمل شی ء من الماهیات الخاصه علی ذات هو نفس تلک الذات- بشرط موجودیتها العینی أو الذهنی و فی حمل تلک العبارات هو مفهومات الأشیاء الخاصه من غیر شرط و بأنه یوجد بإزاء الماهیات الخاصه أمور عینیه هی نفس الموجودات عندنا و لا یوجد بإزاء الممکنیه و الشیئیه و مفهوم الماهیه شی ء فی الخارج- و الحاصل أن الماهیات الخاصه حکایه للوجودات و تلک المعانی الکلیه حکایه لحال الماهیات فی أنفسها و القبیلان مشترکان فی أنهما لیسا من الذوات العینیه التی یتعلق بها الشهود و یتأثر منها العقول و الحواس بل الممکنات باطله الذوات هالکه الماهیات أزلا و أبدا و الموجود هو ذات الحق دائما و سرمدا فالتوحید للوجود و الکثره و التمیز للعلم إذ قد یفهم من نحو واحد من الوجود معانی کثیره و مفهومات عدیده فللوجود الحق ظهور لذاته فی ذاته هو سمی بغیب الغیوب و ظهور بذاته لفعله ینور به سماوات الأرواح و أراضی الأشباح و هو عباره عن تجلیه الوجودی المسمی باسم النور به أحکام الماهیات و الأعیان و بسبب تمایز الماهیات الغیر المجعوله- و تخالفها من دون تعلق جعل و تأثیر کما مر اتصفت حقیقه الوجود بصفه التعدد- و الکثره بالعرض لا بالذات فیتعاکس أحکام کل من الماهیه و الوجود إلی الآخر- و صار کل منهما مرآه لظهور أحکام الأخر فیه بلا تعدد(۲) و تکرار فی التجلی

۱- حیث یعد إحداهما أعنی الماهیات الخاصه من المعقولات الأولی و الآخر أعنی الإمکان و الشیئیه أی الماهیه الخاصه من المعقولات الثانیه مع أن کلیهما لا مصداق لهما أن المصداق أی المصحح و المنتزع منه فی حمل الشی ء و إنما یسمی الماهیه بالشیئیه لأن الشی ء مصدر شاء و الماهیه هی الشی ء وجودها، س ره

۲- کما مر أنه الواحد الذی نشأ من الواحد نشاء الظهور الثانوی من الظهور الذاتی فظهوره الذی فی صف نعال محفل الإفاضه الطولیه النزولیه عین ما فی الصدر و کذا فی العروجیه- و کذا الظهور الذی الآن بما هو ظهوره عین ما فی الأدوار و الأکوار السابقه و اللاحقه فما یقال یک وحدت ست لیک بتکرار آمده إنما هو باعتبار المظاهر کما صرح به قدس سره لا باعتبار الظاهر و لا باعتبار الظهور فباعتبار إسقاط الإضافه عن المظاهر أین الاثنینیه حتی یتحقق التفاوت أو التکرار، س ره

الوجودى كما فى قوله تعالى وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ و إنما التعدد و التكرار فى المظاهر و المرايا لا فى التجلى و الفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل و تأثير فيها و بتعدد الماهيات يتكثر ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشبكات و الرواشن فانكشف حقيقه ما اتفق عليه أهل الكشف و الشهود من أن الماهيات الإمكانيه أمور عدميه لا بمعنى أن مفهوم السلب المفاد من كلمه لا- و أمثالها داخل فيها و لا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنيه و المعقولات الثانيه بل بمعنى أنها غير موجوده لا فى حد أنفسها بحسب ذواتها و لا بحسب الواقع- لأن ما لا يكون وجودا و لا موجودا فى حد نفسه لا يمكن أن يصير موجودا بتأثير الغير و إفاضته بل الموجود هو الوجود و أطواره و شئونه و أنحاؤه و الماهيات موجوديتها إنما هى بالعرض بواسطه تعلقها فى العقل بمراتب الوجود و تطوره بأطوارها كما قيل شعرا-

وجود اندر كمال خويش سارى ست تعينها امور اعتبارى ست

فحقائق الممكنات باقيه على عدميتها أزلا و أبدا و استفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقى صفه لها نعم هى تصير مظاهر و مرائى للوجود الحقيقى- بسبب اجتماعها من تضاعيف الإمكانات الحاصله لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتيه-

سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله أعلم

ترجمه لقوله ع: الفقر سواد الوجه فى الدارين

و فى كلام المحققين إشارات واضحه بل تصريحات جليه بعدميه الممكنات

أزلا و أبـدا و كفاك(۱) فى هذا الأمر قوله تعالى كُلُّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ قال الشيخ العالم محمد الغزالى مشيرا إلى تفسير هـذه الآـيه عنـد كلامه فى وصف العارفين بهـذه العباره فرأوا بالمشاهـده العيانيه أن لا موجود إلا الله و أن كل شـى ء هالك إلا وجهه لاـ أنه يصير هالكا فى وقت من الأوقات بل هو هالك أزلا و أبـدا لا يتصور إلا كـذلك فإن كل شـى ء إذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عـدم محض و إذا اعتبر من الوجه الذى يسرى إليه الوجود من الأول الحق رأى موجودا لا فى ذاته لكن من الوجه الذى يلى موجده فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل شـى ء وجهان وجه إلى نفسه و وجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم و باعتبـار وجه ربه موجود فإذن لا موجود إلا الله فإذن كل شـى ء هالك إلا وجهه أزلا و أبـدا و كتب العرفاء كالشـيخين العربى و تلميـذه صـدر الدين القونوى مشـحونه بتحقيق عدميه الممكنات و بناء معتقداتهم و مذاهبهم على المشاهده و العيان و قالوا نحن إذا قابلنا و طبقنا عقائـدنا على ميزان القرآن و الحـديث وجـدنا منطبقه على ظواهر مـدلولاتهما من غير تأويل فعلمنا أنها الحق بلا شبهه و ريب و لمـا كانت تأويلات المتكلمين و الظاهريين من العلماء فى القرآن و الحـديث مخالفه لمكاشـفاتنا المتكرره الحقه طرحناهـا و حملنـا الآيـات و الأحـاديث على مـدلولاتها الظـاهره و مفهومهـا الأـول كما هو المعتبر عنـد أئمه الحـديث- و علماء الأصول و الفقه لا على وجه(۲) يستلزم التشبيه و التجسيم فى حقه تعالى

۱- و فى مـأثورات بعض أئمتنـا الطـاهرين أنه سـئل عن بعض أصـحابه مـا يقول العامه فى الوجه- فقال يقولون الوجه هو الـذات المتعاليه فكذبهم ع و قال نحن الوجه الذى يبقى بعد فناء كل شى ء و لا منافاه بينه و بين كون الوجه هو الوجود المطلق المنبسط لأن المطلق المنبسط- هو الحقيقه المحمديه المتحده بالحقيقه الولويه لأنهم فى مقام الولايه نور واحد، س ره

۲- كون اليد أو المجى ء أو الاسـتواء أو غير ذلك مما ورد فى القرآن المجيد محموله على الظاهر مع كونه مسـتلزما لهما لكونه فى مقام الفعل و لما كان الفعل أو الأثر ليس شـيئا على حياله بل ظهور الفاعل و بعباره أخرى التشؤن و التطور لَمْ يَلِـدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَـدٌ لم يكن تأويلا- و الإنسان الكامل الفانى عن نفسه الباقى بالله حيث لم يكن له وجود و إراده و قـدره إلا بوجود الله و إرادته و قـدرته كمـا مر و كما ذكر أنه كنا بنا فغبنا عنا و بقينا بلا نحن و حيث إنه أسـفه أسف الله و حبه حب الله و بغضه بغض الله فيـده يـد الله و عينه عين الله كما فى الحـديث القدسـى المشـهور و أيضا قـدره الله التى يبطش بها يد له و العقول الفعاله و النفوس المدبره الفلكيه ذواتها أيد له و أيديها التى علومها الفعليه لكونها فواعل للعنايه بالحقيقه أيد له و كذا المشيات النافذه و العزائم الثاقبه للعقول الصاعده عند إيجاد شى ء بالهمه و إجراء خارق العاده فكل الأيدى يده لا كل له بعض و كثره بل الأصل المحفوظ فى المراتب الذى هو شـى ء واحد بسيط كما يعرفه العارف بالأصول البرهانيه فليس مرادهم أن اليد المحدوده بما هى محدود و باعتبار وجهها إلى نفسها كما يأتى عن قريب يده تعالى عن ذلك، س ره

و صفاته الإلهيه.

قال بعض العلماء المعتقد إجراء الأخبار على هيئتها من غير تأويل و لا تعطيل و مراده من التأويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له و التعطيل هو التوقف فی قبول ذلک المعنى کما فی هذا البیت.

هست در وصف او بوقت دلیل نطق تشبیه و خامشی تعطیل

و منهم من کفر المأولین فی الآیات و الأخبار و أکثر أهل الشرع قائلون بأن ظواهر معانی القرآن و الحدیث حق و صدق و إن کانت لها مفهومات و تأویلات أخر- غیر ما هو الظاهر منها و یؤیده ما وقع فی

کلامه ص: أن للقرآن ظهرا و بطنا- و حدا

(۱)

و مطلعا

و لو لم یکن الآیات و الأخبار محموله على ظواهرها و مفهوماتها الأولى من دون تجسیم و تشبیه فلا فائده فی نزولها و ورودها على عموم الخلق و کافه الناس بل یلزم کونها موجبه لتحیر الخلق و ضلالهم و

الناس فی فهم متشابهات القرآن و الحدیث على ثلاث طبقات.

الطبقه الأولى الراسخون فی العلم

و هم الذین حملوها على مفهوماتها الأولى- من دون مفسده یلزم منه نقصا أو نقضا.

۱- المطلع مقام شهود المتکلم فی کلامه کما قال الصادق ع: ما زلت أکرر آیه حتى سمعتها من قائلها و من هنا یعلم سر قول بعض العرفاء أن أهل الله و یؤثرون تلاوه کلام الله على کثیر من الأدعیه لأنهم عند التلاوه ینوبون عن الحق تعالى فی التکلم بکلامه، س ره

و الطبقه الثانيه و هم أهل النظر العقلى من العلماء و الظاهريون من الحكماء الإسلاميين

و هم يأولون تلك الآيات و الأحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظريه و مقدماتهم البحثيه حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث و لم يتعد بواطنهم و أسرارهم- إلى ما وراء طور العقل الفكرى و العلم النظرى.

و الطبقه الثالثه و هم الحنابله و المجسمه

من أهل اللغه و الحديث و هم الذين توقفت نفوسهم فى طور هذا العالم و لم يرتقوا عن هذه الهاويه المظلمه فذهبوا إلى أن إلههم جسم أو جسمانى تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الأليق بحال أكثر الخلق بل جمله المقتصرين فى العلوم على الفروع الشرعيه الطريقه الثالثه كما صرح به صاحب الإحياء فى كتاب جواهر القرآن و ذكر فى كتاب الإحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال كن مشبها مطلقا أو منزها صرفا و مقدسا فحلا- كما يقال كن يهوديا صرفا و إلا فلا تلعب بالتوراه و ظاهر أن أكثر الناس لا يمكنهم أن يكونوا منزها صرفا و مقدسا فحلا فبقى أن يكونوا مشبها مطلقا و الحق أن كلا من طريقى الغالى و المقصر أى المؤول و المشبه انحراف عن الاعتدال الذى هو طريق الراسخين فى العلم و العرفان فكل منهما ينظر فى المظاهر بالعين العوراء- لكن المجسمه باليسرى و المؤوله باليمنى و أما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين يعلم أن كل ممكن زوج تركيبى له وجهان وجه إلى نفسه و وجه إلى ربه كما مر ذكره فبالعين اليمنى ينظر إلى وجه الحق فيعلم أنه الفائض على كل شى ء و الظاهر فى كل شى ء فيعود إليه كل خير و كمال و فضيله و جمال و بالعين اليسرى ينظر إلى الخلق و يعلم أن ليس لها حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم و لا شأن لها إلا قابليه الشئون و التجليات و هى فى ذواتها أعدام و نقائص فينتهى إليها كل نقص و آفه و فتور و دثور قائلا- لسان مقاله طبق لسان حاله فى خلو ذات الممكن عن نعت الوجود شفيفها عن لون الكون و قبولها إشراق نور الحق عليها و نفوذ لون الوجود فى ذاتها.

رق الزجاج و رقت الخمرفتشابها و تشاكل الأمر

فكأنه خمر و لا قدح و كأنه قدح و لا خمر

وهم و تنبيه:

إن بعض الجهله(۱) من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء و لم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم و وهن عقيدتهم و غلبه سلطان الوهم على نفوسهم أن لا- تحقق بالفعل للذات الأحديه المنعوته بألسنه العرفاء بمقام الأحديه و غيب الهويه و غيب الغيوب مجرده عن المظاهر و المجالى بل المتحقق هو عالم الصوره و قواها الروحانيه و الحسيه- و الله هو الظاهر المجموع لا- بدونه و هو حقيقه الإنسان الكبير(۲) و الكتاب المبين الذى هذا الإنسان الصغير أنموذج و نسخه مختصره عنه و ذلك القول كفر فضيح و زندقه صرفه- لا- يتفوه به من له أدنى مرتبه من العلم و نسبه هذا الأمر إلى أكابر الصوفيه و رؤسائهم افتراء

۱- بالحقيقه هذا الذى اعترفوا به مقام الوحده فى الكثره و قد أنكروا مقام الكثره فى الوحده و هو المراد بالوجود المجرد عن المجالى و المظاهر و هو المراد بقول الفحول و منهم المصنف قدس سره بسيط الحقيقه كل الأشياء لا مقام الوحده فى الكثره و لو كان الأمر كما توهموه لزم أن يتصور ما هو أكمل من الواجب لأن الوجود الجامع بين المقامين مقام الكثره فى الوحده و مقام الوحده فى الكثره و بعباره أخرى مقام التفصيل فى الإجمال و مقام الإجمال فى التفصيل كما هو مصطلحهم و بالجمله مقام الخفاء و مقام الظهور أكمل بالضروره فكل ما يقول به من الكمال له تعالى- هذا القائل المتعرف يقول به ذلك العارف الفحل ذو الرياستين الفائز بالحسنيين و لا عكس فلا شأن إلا و له فيه شأن و له شأن ليس لغيره فيه شأن حتى الإنسان الكبير و أيضا اتفق الكل على أن حقيقه الحق تعالى لا تعرف بكنهها فهو حقيقه الوجود اللاتعين الصرف لا الوجود المتعين بتعين الإنسان الكبير إذ الوجود المعروف لنا متعين إما بتعين إمكانى كتعين العقل أو النفس أو الإنسان أو غيرها أو بتعيين نورى من الصفات العليا لأنه إما يتصور و يعلم الحقيقه بعنوان الوجود أو بعنوان النور أو بعنوان الحياه أو بغير ذلك من الصفات الكماليه و كل هذه تعين فنفس الحقيقه بلا تعين لا تعرف- بل قد نقلنا عن الشيخ الكامل عبد الرزاق الكاشى قدس سره فى تفسير العماء أن كل تعين مخلوق و بالجمله لو لم يكن لتلك المرتبه المذكوره تحقق لم يكن لذلك الاتفاق وجه بل هذا إنكار لذاته الأقدس بذاته سبحانه و تعالى، س ره

۲- هذا الكلام من المصنف قدس سره و الواو للحال إشاره إلى بطلانه، س ره

محض و إفک عظیم یتحاشی عنه أسرارهم و ضمائرهم و لا یبعد(۱) أن یکون سبب ظن الجهله بهؤلاء الأکابر إطلاق الوجود تاره علی ذات الحق و تاره علی المطلق الشامل و تاره علی المعنی العام العقلی فإنهم کثیرا ما یطلقون الوجود علی المعنی الظلی الکونی فیحملونه علی مراتب التعینات و الوجودات الخاصه فیجری علیه أحکامها فمن هذا القبیل قول الشیخ العربی فی التدبیرات الإلهیه کل ما دخل فی الوجود فهو متناه و ما قال القونوی فی تفسیره للفاتحه أو الغیبی الخارج عن دائره الوجود و الجعل و ما قال فی مفتاح الغیب و الوجود تجل من تجلیات غیب الهویه و حال معین کباقی الأحوال الذهنیه و ذکر الشیخ علاء الدوله فی رساله الشارد و الوارد لأن فوقها یعنی فوق الطبیعه عالم العدم المحض و ظلمه العدم محیط بنور الوجود المحدث و فیها أی فی الظلمات توجد عین الحیاه هذا القول منه إشاره إلی ما قال فی مدارج المعارج و اعلم أن فوق عالم الحیاه عالم الوجود و فوق عالم الوجود عالم الملک الودود و لا نهایه لعالمه انتهی فظهر أنه قد یکون مرادهم من العدم ما یقابل هذا النحو من الوجود الظلی و إن لم یکن هذا الإطلاق علی سبیل الحقیقه بل علی المجاز لأن الوجود فی عرفهم ما یکون مبدأ الآثار و منشأ الأکوان- و یمکن أیضا أن یکون مرادهم من الوجود ما یکون معلوما و مخبرا عنه و کل

۱- یعنی لما کان للوجود إطلاقات فإذا سمعوا من أکابر الحکماء و العرفاء أن الواجب معالی وجود و الوجود یطلق علی المطلق الانبساطی و العام من حیث الصدق علی أی مصداق کان تطرق هذا الظن و کذا إذا نفوا هؤلاء الأکابر الوجود کقولهم ظلمه العدم محیط بنور الوجود المحدث و قولهم فوق عالم الوجود عالم الملک الودود و نحو ذلک کان من باب نفی الخاص أی نفی الوجود المنبسط أو نفی مفهوم الموجود بما هو مفهوم أو بما هو متحقق فی الوجود الخاص و صادق علیه و نفی الخاص لا یستلزم نفی العام فکونه تعالی وراء الوجود و محیطا به و عالیا علیه باعتبار أنه وجود حق محیط بالوجود المطلق و بالعام من حیث الصدق علی الوجود المحدود و هؤلاء الجهله ظنوا من هذه العبارات أنه تعالی وراء الوجود بقول مطلق فتفوهوا بأن لا تحقق للمرتبه الأحدیه- و هذا من بعض الظن إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً*، س ره

ما لا یکون للعقل سبیل إلی معرفه ذاته و کنه هویته فغیر موجود بهذا المعنی- فالوحده الحقیقیه بشرط لا و غیب الغیوب حیث لا یکون لأحد من الخلق قدم فی شهوده و إدراکه فیصدق علیه أنه غیر موجود لغیره علی أن الوجود قد یطلق علی المأخوذ من الوجدان و هو أیضا مرجعه إلی الوجود الرابطی فیکون مسلوبا عنه تعالی إذ لا یمکن نیله و ظهوره لأحد إلا من جهه تعیناته و مظاهره لکن تحققه بذاته و کماله بنفسه و وجوده إنما هو بالفعل لا بالقوه و بالوجوب لا بالإمکان فذاته یظهر بذاته علی ذاته فی مرتبه الأحدیه الصرفه المعبر عنه بالکنز المخفی فی الحدیث المشهور و یظهر بعد هذا الظهور ظهور آخر علی غیره بل علی ذاته و هو الظهور طورا بعد طور فی المظاهر المعبر عنه بالمعروفیه و هذا الظهور الثانوی هو مشاهده الذات القیومیه فی المرائی العقلیه و النفسیه بمدارک کل شاهد و عارف- و بمشاعر کل ذکی و بلید و عالم و جاهل علی حسب درجات الظهور جلاء و خفاء- و طبقات المدارک کمالا- و نقصا و التکثر فی الظهورات و التفاوت فی الشئونات- لا- یقدح وحده الذات و لا- ینثلم الکمال الواجبی و لا یتغیر به الوجود الثابت الأزلی- عما کان علیه بل الآن کما کان حیث کان و لم یکن معه شی ء و لذا قیل-

و ما الوجه إلا واحد غیر أنه إذا أنت عددت المرایا تعددا

فصل (۳۱) فی الإشاره إلی نفی جهات الشرور عن الوجود الحقیقی

فصل (۳۱) فی الإشاره إلی نفی جهات الشرور عن الوجود الحقیقی(۱) اعلم أن الشیئیه للممکن یکون علی وجهین شیئیه الوجود و شیئیه الماهیه

۱- قد یقال الوجود الحقیقی و یراد به الواجب بالذات تعالی شأنه لأنه الوجود فی نفسه بنفسه لنفسه و قد یقال و یراد به ما یقابل المفهوم الانتزاعی أی الذی یطرد العدم و هو المراد هاهنا- و هذه المسأله أعنی الوجود خیر خفیفه المئونه لکونها بدیهیه و مع هذا ثقیله الموازین کثیره الفوائد لا بد للسالکین من تذکرها دائما حتی یشاهدوا سریان التجلی فما لم تنح غبار النقص و الشریه عن ساحه عز حضره الوجود لم یسغ لک التفوه بأن وجود کل ورد و شوک تجلیه تعالی، س ره

و هی المعبره عندهم بالثبوت فالأولی عباره عن ظهور الممکن فی مرتبه من المراتب و عالم من العوالم و الثانیه عباره عن نفس معلومیه الماهیه و ظهورها عند العقل بنور الوجود و انتزاعها منه و الحکم بها علیه بحسب نفس هویه ذلک الوجود فی أی ظرف کان خارجا أو ذهنا من غیر تخلل جعل و تأثیر فی ذلک و من غیر انفکاک هذه الشیئیه عن نفس الوجود کما زعمته(۱) المعتزله بل علی ما هو رأی المحصلین من المشاءین و قد علمت أن موجودیه الماهیات لیست بأن یصیر الوجود صفه لها- بل بأن تصیر معقوله من الوجود و متحده به فالمشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهیه کما مر ذکره مرارا و بهذه الشیئیه یمتاز ماهیه الممکن عن الممتنع و تقبل الفیض الربوبی و تستمع أمر کن فیدخل فی الوجود بإذن ربها کما أشیر إلیه فی قوله تعالی إِنَّما قَوْلُنا لِشَیْ ءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ.

لا یقال إن ماهیه کل ممکن علی ما قررت هی عین وجوده و فرعه بحسب الخارج فکیف یکون مقدما علیه قابلا له.

قلنا(۲) نعم و لکن الوجودات الخاصه المفصله لها مرتبه سابقه إجمالیه- منشؤها علم الحق الأول بذاته و تعقله لمراتب إلهیه و شئونه فتلک الوجودات قبل أن تنزلت و تعددت و تفصلت کان لها فی تلک المرتبه السابقه أسماء و صفات ذاتیه

۱- و إن أوهم الانفکاک توصیفهم الأعیان بالثابته و کذا أوهم التوافق مع المعتزله حیث إن المعتزله أیضا عبروا عن الشیئیه المنفکه عن کافه الوجودات بالثبوت و لکن أین هذا من ذاک- فإن هذه الشیئیه الثبوتیه عند العرفاء تطفلیه تبعیه للوجود العلمی و عند المعتزله استقلالیه و بعباره أخری شیئیتها الثبوتیه عند المعتزله منفکه عن کافه الوجودات سواء کانت عینیه أو علمیه و عند العرفاء عن وجوداتها العینیه الخاصه بها فیما لا یزال لا عن الوجود العلمی فی الأزل، س ره

۲- هذا إرخاء للعنان و إلا فالتقدم بالتجوهر للماهیه یکفی فی القابلیه و استماع أمر کن و لا یلزم التقدم بالوجود علی الوجود نعم ما أکره من التقدم بالوجود علی الوجودات الخاصه بها فی عالم الطبیعه باعتبار أکوانها السابقه و بروزاتها فی النشآت العلمیه اللوحیه و القلمیه و العنائیه أظهر و أبین و أقوم و لا- سیما بناء علی اعتباریه الماهیه و أصاله الوجود فإن للوجود تقدما بالأحقیه کالماهیه المتحققه بالعرض المجهوله بالتبع، س ره

ينبعث عنها الماهيات و الأعيان الثابته فهى فى تلك المرتبه أيضا تابعه للوجودات الخاصه الموجوده سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته- كما سيجى ء تحقيقه فى مباحث العلم إلا أن معلوميتها فى الأزل على هـذا الوجه- أى باعتبار ثبوتها تبعا لوجودات الحقائق الإمكانيه فى علم الحق تعالى منشأ لظهور تلك الوجودات فى المراتب المتأخره على طبق ثبوتها العلمى فى ذات الحق سبحانه- على الوجه الذى أشرنا إليه ثم إذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى و تميزت و تعددت فى الخارج اتحدت مع كل منها بالذات ماهيه من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كل ماهيه مع وجودها المتميز عن غيره فلم يلزم فى شى ء من المراتب الواقعه فى الخارج تقدم الماهيه الخاصه على وجودها المنسوب هى إليه إما فى مرتبه علمه تعالى فالأعيان تابعه لوجود الحق تعالى- الذى هو بعينه علمه بوجودات الأشياء إجمالا(۱) و بماهيات الأشياء تفصيلا من جهه معلوميتها مفصله عن وجود الحق تعالى إذ العلم بالعله التامه مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سيقرع سمعك برهانه من ذى قبل إن شاء الله تعالى و أما فى الخارج فكذلك لأن الفائض و المجعول ليس إلا أنحاء الوجودات بالذات و الماهيات تابعه فى الفيضان و الجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع فى ألسنه العرفاء أن موجوديه الأعيان- و قبولها للفيض الوجودى و استماعها للأمر الواجبى بالدخول فى دار الوجود عباره عن ظهور أحكام كل منها بنور الوجود لا اتصافها به كما مر غير مره و أما الشيئيه

۱- المراد بالإجمال بساطه ذلك الوجود الأكيد الشديدى الذى هو ببساطه كل الوجودات- و لهذا كان علما إجماليا فى عين الكشف التفصيلى بكل وجود و إنما كان علما بماهيات الأشياء تفصيلا- لأن ذلك الوجود الوجوبى ملزوم الأسماء و الصفات الملزومه للأعيان الثابته و كلا اللازمين من اللوازم الغير المتأخره فى الوجود عن وجود الملزوم و الأعيان الثابته فى تلك المرتبه حاق نفس الأمر و عين ما هى عليه لكل شى ء فذلك الوجود لوجدانه كل الوجودات و جامعيته لجميع الماهيات بتبعيه الأسماء و الصفات علم بكل شى ء فإن شئت قلت لا يعزب عن علمه مثقال ذره و إن شئت قلت لا يشذ عن وجوده وجود و عن شيئيه أسمائه ماهيه و عين ثابت فالمعنى واحد، س ره

المنفیه عن الإنسان فی قوله(۱) تعالی هَلْ أَتی عَلَی الْإِنْسانِ حِینٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً فهی شیئیه الوجود المتمیز المخصوص باعتبار تمیزها و خصوصها- لئلا یلزم التناقض و کذا الشیئیه المذکوره

فی قوله ع: کان الله و لم یکن معه شی ء

و معلوم أن لیس للماهیات الإمکانیه عند أهل الله و العارفین إلا الشیئیه الثبوتیه- لا الشیئیه الوجودیه إلا علی ضرب من المجاز و لأجل ذلک لما سمع شیخ الطائفه الفائزه بالحق أبو القاسم الجنید البغدادی حدیث کان الله و لم یکن معه شی ء قال و الآن کما کان و ذکر الشیخ علاء الدوله فی رساله فوائد العقائد فی صفه أهل الله- و هم الذین یصلون إلی مقام الوحده من غیر شبهه الحلول و الاتحاد و المشاهدون جمال ربهم کما کان و لم یکن معه شی ء و یعرفون أنه الآن کما کان و قال فی هذه الرساله حکایه عن نفسه و أبصر کل شی ء هالک إلا وجهه و أعاین کل من علیها فان من غیر شک و تخمین و هذا المقام مقام الوحده.

فإذا تقررت هذه المقدمات فنقول إن الماهیات و الأعیان الثابته و إن لم تکن موجوده برأسها بل مستهلکه فی عین الجمع سابقا و فی تفصیل الوجودات لاحقا- لکنها بحسب اعتبار ذواتها من حیث هی هی بحسب تمیزها عن الوجود عند تحلیل العقل منشأ الأحکام الکثیره و الإمکان و سائر النقائص و الذمائم اللازمه لها من تلک الحیثیه و یرجع إلیها الشرور و الآفات التی هی من لوازم الماهیات من غیر جعل فتصیر(۲) بهذا الاعتبار وقایه للحق عن نسبه النقائص إلیه فعدم اعتبار

۱- فهل بمعنی قد و المراد بالحین المرتبه کما فی قوله ع : لی مع الله وقت و الدهر یمکن أن یراد به المعنی المتداول بین القدماء من الحکماء أی وعاء وجود العقول المفارقه و الأنوار القاهره و ما فی حکمها و الشیئیه المنفیه فی السلسله النزولیه شیئیه وجوده الخاص به فی عالم الطبیعه کما قال المصنف قدس سره و المثبته المشار إلیها بلفظ الإنسان شیئیه الماهیه فلا یلزم التناقض کما أشار إلیه من حیث نفی شیئیه عنه مع إطلاق الإنسانیه علیه و یمکن أن یکون الآیه إشاره إلی أطوار الإنسان فی السلسله الصعودیه فنفی الشیئیه أرید به نفی الشیئیه الفعلیه و إثباتها أرید به القوه لأن قوه الشی ء ضعیف منه و الماده من مقومات الشی ء، س ره

۲- کما أن الهیولی فی المرکبات الخارجیه وقایه للحق عن استناد الشرور و الانفعالات إلیه و عن نسبه عدم التعادل فی فیضه مع أن الرحمن علی العرش استوی و ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت، س ره

الأعیان و الماهیات أصلا منشأ للضلاله و الحیره و الإلحاد و بطلان الحکمه و الشریعه إذ باعتبار شیئیه الماهیات و استناد لوازمها إلیها یندفع کثیر من الإشکالات.

منها وقوع الشرور فی هذا العالم و صدور المعاصی عن بعض العباد بسبب قصور عینه و نقص جوهره و سوء استعداده و هاهنا سر القدر علی أن بعض المحققین من الموحدین عدوا شیئیه الأعیان من جمله شئونه باعتبار(۱) بطونه و علمه بصور تجلیاته الذی هو عین ذاته فی مرتبه سابقه علی ظهورها لکن الخوض فی هذه المسأله یحیر العقول الضعیفه(۲) و قل من العلماء من لا یکون هذا السر ضرا مضره علیه- و فتنه مضله لرسوخ علمه و قوه سلوکه و ثبات عقله فلا تزل قدمه عن سنن الحق و صراطه المستقیم و إلی ذلک أشار القونوی بقوله و إن کانت(۳) شئونه أیضا من أحکام ذاته الکامنه فی وحدته و لکن ثمه فارق یعرفه الکمل و هاهنا بحار لا ساحل لها و لا مخلص منها إلا لمن شاء الله و قال أیضا و مطلق الظهور حکما للأشیاء- مطلق الظهور عینا للوجود و تعین الظهور الحکمی بالتمیز المشهود و تعین الظهور الوجودی فی کل مرتبه من المراتب التی اشتمل علیها العلم(۴) بالنسبه

۱- أی باعتبار أن شیئیه الأعیان مظهر اسم الباطن، س ره

۲- بل جل العقول الفکریه لو لم یکن کلهم لأن شیئیه الماهیات حیث إنها لا تأبی عن العدم و لا عن النور و الظلمه لا تناسب شیئیه الوجود الصرف و النور البحت فکیف تکون هی شئونا ذاتیه و هو ظاهر أو فعلیه لأنها لیست مجعوله و أنها دون الجعل إلا أن نظر بعض المحققین إلی التوحید حیث إن لها شیئیه و إن کلما هو شی ء شأنه و حیث إن کونها غیر وجود بنحو عدم الاعتبار- لا اعتبار العدم و قد مر فی أوائل الکتاب نقلا عن بعضهم أن الماهیات وجودات و الوجودات عارضه لهذه الوجودات و حیث إنها صور علمیه له تعالی و علمه صفه، س ره

۳- هذه العباره متشابهه لا تدل بمجردها علی مطلوب المصنف قدس سره لأن لفظ الشئون فی الوجودات أظهر منه فی الماهیات و لعل فی ما قبل هذه العباره أو ما بعدها ما یدل علی المطلوب و لا یحضرنی کلامه، س ره

۴- لعلک تظن أن الأظهر حذف العلم لکن لما کان العلم و المعلوم متحدین لم یکن تفاوت، س ره

إلی الوجود المطلق من وجه مخالف لظهور تعینه فی مرتبه أخری و حکمه أیضا فی مرتبه مغایر لحکمه فی مرتبه أخری و أن حصول الاشتراک فی الظهورین بأمر جامع غیر الذی امتاز به کل منهما عن الآخر فالثابت(۱) لشی ء فی شی ء من شی ء بشرط أو شروط أو المنتفی عنه لا یثبت له و لا ینتفی عنه بعدم ذلک الشرط و الشروط مرتبه کان الشرط أو حالا أو مکانا أو زمانا أو غیر ذلک و أحکام الوجود من حیث کل تعین و بالنسبه إلی کل معین من المراتب و الأحوال و نحو ذلک لا نهایه لها من حیث التفصیل و إن تناهت الأصول انتهی کلامه

فصل (۳۲) فیه یستأنف الکلام من سبیل آخر فی کیفیه لحوق الشرور و الآفات لطبیعه الوجود علی وجه لا ینافی خیریتها الذاتیه

لعلک قد تفطنت مما سلف ذکره بأنه متی تجلی الوجود الحق الأحدی علی ماهیه من الماهیات المتباینه بحسب مفهومها و شیئیتها و لوازمها و قد قذف بالحق علی الباطل فصارت موجوده بوجوده أو واجبه به حقا بحقیقته [بحقیته] ظهر فی کل منها بحسبها و تلون بلونها و اتصف فی کل مرتبه من مراتب التعینات بصفه خاصه و نعت معین و قد علمت سابقا أن تلک الصفات و النعوت الذاتیه المسماه بالماهیات عند الحکماء و بالأعیان عند العرفاء متقدمه علی الوجودات الخاصه بحسب الذهن تابعه لها بحسب الخارج لکون المفاض و المجعول إنما یکون هو الوجود لا ـ الماهیه فالتخالف بین الماهیات بحسب الذات و بین الوجودات بنفس الشده و الضعف

۱- المثال لکون الشرط مرتبه أن العقل ثابت له من شی ء هو الوجود المفارقی فی شی ء أی فی حد هو أعلی مراتب التجرد الإمکانی بشرط عدم الواسطه بینه و بین الواجب تعالی ما لم یثبت منع عدم ذلک الشرط و المثال لکون الشرط حالا أنه ثابت للأسد من الشجاعه حد منها بشرط مزاج حار و لکون الشرط مکانا أنه ثابت للنبات من النشور فی المقدار حد بشرط مکان مواجه للشمس و کذا بشرط زمان الربیع مثلا، س ره

التقدم و التأخر و العلو و الدنو و بالجمله الوجود مع وحده حقيقته الذاتيه يظهر فی كل شی ء بحسبه كالماء الواحد(۱) فی المواضع المختلفه فمنه عذب فرات و منه ملح أجاج و كشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الألوان.

و قال الشيخ صدر الدين القونوی فی رساله له فی شرح بعض الأحاديث كل ما كان فی ذاته من حيث ذاته عريا عن الأوصاف المختلفه التقييديه و كان فی غايه اللطف فإذن ظهوره و تعينه فی حقيقيه كل متعين و مرتبه و عالم إنما يكون بحسب قابليه الأمر المتعين و المرتبه المقتضيه تعينه و ظهوره انتهى فقد ظهر أن كل ما نسب إلى المظاهر و المجالی من الأفعال و الصفات المخصوصه فهو ثابت لها من وجه و مسلوب عنها من وجه إذ لكل موجود خاص جهه ذات و ماهيه و جهه وجود و ظهور- و ليس للحق إلا إفاضه الوجود على الماهيات و له الحمد و الشكر على إفاضه الخير على الأشياء و إذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين ماهيه و وجود و حيثيتين إمكان ذاتی و وجوب غيری و صحه إثبات ما ينسب إليه له و سلبه عنه كل منهما بجهه و علمت أيضا أن جهه الاتفاق و الخيريه فی الأشياء هو الوجود و جهه التخالف و الشريه هی الماهيات فقد دريت أن التنزيه و التشبيه فی كلام الله و كلام أنبيائه ع يرجع إلى هاتين الجهتين و كلاهما محمول على ظاهرهما بلا تناقض و تأويل فالإيجاد و الإفاضه و الفعليه و التكميل و التحصل و البقاء و اللطف و الرحمه من جنب الله و قدرته- و القابليه و القصور و الخلل و الفتور و الفناء و الدثور و التجدد و الزوال و القهر و الغضب- من قبل الخلق و استطاعتهم كما نظمه بعض الفرس حيث قال

۱- كما أشير إليه فی الكتاب الإلهی بالماء الذی فی الأدويه بقدرها و عبر من الماهيات و التعينات بالزبد المحمول على الماء و على الموقدات الذاتيه الذاهب جفاء، س ره

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل و زین جانب بود هر لحظه تبدیل

و التفاوت فی القوابل و الحقائق الإمکانیه و الماهیات إنما یحصل لها بوجه من نفس(۱) ذواتها و بوجه من الفیض الأقدس المسمی بالقضاء الأزلی الذی هو عباره عن ثبوت الأشیاء فی علم الله تعالی بالنظام الألیق الأفضل من حیث کونها تابعه لأسماء الحق و صفاته التی هی عین ذاته و وجود تلک الماهیات فی الخارج بإفاضه الوجود علیها بحسب أوقاتها المخصوصه و استعداداتها من الحق یسمی عندهم بالفیض المقدس و هو بعینه القدر الخارجی إذ التقدیر تابع لعلم الله تعالی و کلاهما فی الوجود غیر منفک عن ذاته و هذا لا ینافی حدوث الأشیاء و تجددها و زوال بعضها عند حضور بعض آخر کما ستطلع علیه إن شاء الله تعالی عند معرفه الزمان و الدهر و السرمد- و نحو نسبه هذه المعانی إلی مبدع الکل علی وجه مقدس لا یوجب تغیرا لا فی ذاته و لا ـ فی صفاته و لا ـ فی أفعاله من حیث إنها أفعاله و عند بیان إحاطته بالزمانیات و المکانیات علی الوجه المقدس الشمولی یتبین کیفیه تکلمه تعالی مع ملائکته- و رسله لا علی الوجه الذی یقوله الأشاعره.

و الحاصل(۲) أن النقائص و الذمائم فی وجودات الممکنات ترجع إلی خصوصیات

۱- أما کون اختلافها من نفس ذواتها فلأنه کما لم یجعل الجاعل السواد سوادا و البیاض بیاضا لم یجعلهما مختلفین جعلا بالذات لبطلان الجعل الترکیبی فی الذاتیات و لوازم الذات بل إذا جعلهما جعلا بسیطا کانا مختلفین بنفس ذاتیهما و أما کون اختلافها من الفیض الأقدس فلما مر من أن للماهیات أکوانا سابقه و برزات متقدمه فی مراتب الوجود فاختلافها فی النشأه الطبیعه ظل اختلافها فی النشأه المثالیه و اختلافها هناک ظل اختلافها فی النشأه الجبروتیه و اختلافها هناک ظل اختلافها فی النشأه اللاهوتیه المشار إلیها بالفیض و ذلک الاختلاف ظل اختلاف الأسماء و الصفات- و أسماؤه و صفاته غیر معلله ۳۵۴ و فی بعض خطب نهج البلاغه: من قال لم فقد علله ، س ره

۲- النقیصه و الذمیمه أعم من العقلیه و الشرعیه فحد الصلاه و تعینها نقیصه عقلیه کحد السیئات الشرعیه فهو مستند إلیک بما أنت ماهیه محدوده باعتبار وجه النفس منک فالآثار بما هی محدودات مستنده إلی مبادی الآثار بما هی ماهیات محدوده و بما هی وجودات و جهات نورانیه مستنده إلیها بما هی وجود و وجه الله، س ره

المحال و القوابل لا إلى الوجود بما هو وجود و بـذلک یندفع شـبهه الثنویه و یرتفع توهم التناقض بین آیتین کریمتین من کتاب الله العزیز إحـداهما قوله تعالى- ما أَصابَکَ مِنْ حَسَـنَهٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَکَ مِنْ سَـیِّئَهٍ فَمِنْ نَفْسِکَ و الأخرى قوله تعالى قُلْ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ و مـا أحسن مـا وقع متصـلا بهـذه الآیه إیماء بلطافه هـذه المسأله من قوله تعالى فَما لِهؤُلاءِ الْقَوْمِ لا یَکادُونَ یَفْقَهُونَ حَدِیثاً و ذلک لأن مسأله العله و المعلول قد أشـکلت على الناس لغموضـها و بعد غورها فإن المعلولات إنما هی أستار على وجه العلـل و فیهـا هلک من هلک و الأمر ما ترى العلماء حیارى فیها فمنهم من یثبت الأسـباب و منهم من ینفیها و لـذا قیل إن الناس فی هـذه المسـأله بین حیـارى و جهـال فمن استشـفى من هـذا الـداء العضال و المزلقه التی لا یخلص منها إلا المخلصون أصـبح موحدا لا ینافی توحیده رؤیه الأسباب.

و خلاصه تحقیق هذا المقام إن لکل شی ء کما مر وجها خاصا إلى رب الأرباب و مسبب الأسباب به یسبحه و ینزهه و یحمده و التأثیر الذی یشاهد من الأسباب إنما هو من اسم من الأسماء الحسنى الذی هذا السبب مظهره و سبح له بلسان الذاکریه فی مرتبته لا من نفس ذاته الکائنه فإنها فاسده فاختلاف الحقائق فی الموجودات- یرجع بوجه إلى اختلاف الأسماء لکن الشرور و النقائص ترجع إلى خصوصـیات القوابـل و استعداداتها بحسب المصادمات الواقعه بینها فی المراتب المتأخره عنـد نزول حقیقه الوجود و لسان جمیع الشرائع الحقه ناطق بأن وجود کل کمال و خیر و سلامه- یضاف إلى الحق تعالى و لزوم کل شر و آفه و قصور و لو باعتبـار من الاعتبـارات یضـاف إلى الخلق کما فی قوله تعالى(۱) حکـایه عن الخلیـل على نبینـا و علیه السـلام وَ إِذا مَرِضْتُ فَهُوَ یَشْفِینِ فإنه علیه صلوات الرحمن أضاف المرض إلى نفسه و الشفاء

۱- و کذا قوله تعالى حکایه عن خضـر ع فی موضع فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِیبَها و فی موضع آخر فَأَرادَ رَبُّکَ أَنْ یَبْلُغا أَشُدَّهُما وَ یَسْتَخْرِجا کَنزَهُما و فی موضع آخر فَأَرَدْنا أَنْ یُبْدِلَهُما رَبُّهُما خَیْراً مِنْهُ، س ره

إلى ربه و فى قوله تعالى أيضا إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُکَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَکِيمُ إشاره إلى أن العذاب للنفوس الجاهله الشقيه ليس من قبل الحق الأول من جهه الانتقام بل لكون العقوبه من نتائج أعمالها و أفعالها و من لوازم أخلاقها الرديه فكأنها هى حماله حطب نيرانها يوم الآخره لخطيئه سابقه كمن أدى نهمته إلى مرض شديد و أن المغفره و الرضوان من لوازم الوجود [الجود] الأول- و رحمته و إفاضه وجوده على الأشياء حسب إمكان قوابلها و كما

فى قول سيدنا محمد ص حيث ذكر فى دعائه ع: الخير كله بيديك(۱) و الشر ليس إليك

و فى حديث آخر عنه ص: فمن وجد خيرا فليحمد الله و من وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه

فقد ظهر أن ليس للحق إلا حمد إفاضه الوجود و إخراج الماهيات من العدم إلى الكون و التحصيل و من القوه إلى الفعل و التكميل و من البطون إلى الظهور و الله الهادى إلى سواء السبيل

فصل (۳۳) فى كيفيه كون الممكنات مرايا لظهور الحق فيها و مجالى لتجلى الإله عليها

اشاره

قد أشير فيما سبق أن جميع الماهيات و الممكنات مرائى لوجود الحق تعالى- و مجالى لحقيقته المقدسه و خاصيه كل مرآه بما هى مرآه أن تحكى صوره ما تجلى فيها إلا أن المحسوسات لكثره قشورها و تراكم جهات النقص و الإمكان فيها- لا يمكن لها حكايه الحق الأول إلا فى غايه البعد كما ذكره معلم المشاءين

۱- أى الوجود على الإطلاق بيديك الجماليه و الجلاليه و مظاهر أسمائك بل نفس أسمائك اللطفيه و القهريه و الشر ليس إليك يؤخذ سالبه بسيطه منتفيه بانتفاء الموضوع لأنا إذا فحصنا و بحثنا عن الذات و الذاتى للشر لم يبق له إلا العدم كما تقدم فالثنوى الذى يقول نجد فى العالم خيرات و شرورا و الخير المحض لا يصدر منه إلا الخير فلا بد للشرور من مبدإ آخر وجودى شرير- قد استسمن ذا ورم و نفج من غير ضرم و لم يفهم أن الشر مرجعه العدم، س ره

أرسطاطاليس فى أثولوجيا و هو كتابه المعروف بمعرفه الربوبيه و بيان ذلك أن للحق تجليا واحدا على الأشياء و ظهورا واحدا على الممكنات و هذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثانى على نفسه(۱) فى مرتبه الأفعال فإنه سبحانه لغايه تماميته و فرط كمال فضل ذاته من ذاته و فاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته- و هذا الظهور الثانوى لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأولى لاستحاله المثلين و امتناع كون التابع فى مرتبه المتبوع فى الكمال الوجودى و الشعاع نحو المضى ء فى النوريه فلا محاله نشأت من هذا الظهور الثانوى الذى هو نزول الوجود الواجبى بعباره و الإفاضه بعباره أخرى و النفس الرحمانيه فى اصطلاح قوم- و العليه(۲) و التأثير فى لسان قوم آخر و المحبه(۳) الأفعاليه عند أهل الذوق- و التجلى على الغير عند بعض الكثره و التعدد حسب تكثر الأسماء و الصفات فى نحو العلم الإجمالى البسيط المقدس فظهرت الذات الأحديه و الحقيقه الواجبيه فى كل واحد من مرائى الماهيات بحسبه لا أن(۴) لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعه و تجليات متعدده كما توهمه بعض و إلا يلزم انثلام الوحده الحقه تعالى عنه علوا كبيرا.

قال الشيخ محى الدين العربى فى الباب الثالث و الستين فى كتاب الفتوحات المكيه إذا أدرك الإنسان صورته فى المرآه يعلم قطعا أنه أدرك صورته بوجه و أنه ما أدرك صورته بوجه لما يراه فى غايه الصغر لصغر جرم المرآه أو الكبر لعظمه.

۱- أى على ما من صقع نفسه فإن الوجود المنبسط كالمعنى الحرفى ليس بائنا عنه لا هو و لا غيره و يمكن أن يكون مبنيا على ما قال بعض المحققين من كون شيئيه الأعيان من جمله شئونه كما مر أو لما كانت الماهيات اعتباريه فالتجلى على الوجودات و هى عن سنخ الوجوب، س ره

۲- لكنها على التحقيق هى التشؤن، س ره

۳- و مقام المعروفيه، س ره

۴- فالظهور واحد فكيف الذات فالتفاوت ليس إلا فى المظاهر و هذا أيضا ليس إلا فى الظهور الثانوى إذ ليس يساوق الأولى، س ره

و لا- يقدر أن ينكر أنه رأى صورته و يعلم أنه ليس فى المرآه صورته و لا- هى بينه و بين المرآه فليس بصادق و لا- كاذب فى قوله رأى صورته و ما رأى صورته فما تلك الصوره المرئيه و أين محلها و ما شأنها فهى(۱) منتفيه ثابته موجوده معدومه معلومه مجهوله- أظهر سبحانه هذه الحقيقه لعبده ضرب المثال ليعلم و يتحقق أنه إذا عجز و حار فى درك حقيقه هذا و هو من العالم و لم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها إذن أعجز و أجهل و أشد حيره.

أقول و نبه بذلك على أن تجليات الحق أدق و ألطف من حقيقه هذا الذى حارت العقول فيه و عجزت فى إدراكه إلى أن يبلغ عجزها أن يقال هل لهذا المدرك حقيقه أم لا فإن العقول لا يلحقه بالعدم الصرف و قد علمت أنه ليس بلا شى ء و لا بالوجود المحض و قد علمت أنه ليس بشى ء مباين للمقابل و لا بالإمكان البحت- فالحكمه فى خلق المرآه و الحقيقه الظاهره فيها هدايه العبد إلى كيفيه سريان نور الحق فى الأشياء و تجليه على مرائى الماهيات و ظهوره فى كل شى ء بحسبه- فإن وجود كل ماهيه إمكانيه ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى و الحقيقه و لا- عين الذات الواجبيه لقصوره و نقصه و إمكانه و لا- مفصولا عنها بالكليه لعدم استقلاله فى التحقق كما مضى برهانه.

ثم إنه كما ثبت أن تجليه تعالى على الأشياء تجل واحد و إفاضه واحده إنما حصل تعدده و اختلافه بحسب تعدد الماهيات و اختلافها تحقق و تبين أنه لا تكرار(۲)

۱- و نعم ما قيل- \S گر جمله توئى پس اين جهان چيست\Z و ر هيچ نيم پس اين فغان چيست\Z ، س ره

۲- هذا الكلام يستعمل فى موضعين أحدهما أنه لا تكرار إذ تجليه تعالى واحد و التكرار يشعر باثنينيه ما و ثانيهما ما يساق قول الحكماء المعدوم لا- يعاد بعينه و هو قوله تعالى كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ أى تجليه أن تراءى مكررا بالعرض و بالتبع للمجالى و القوابل فليعرف أن كل آن له تجل جديد و له ظهورات متفننه كما قيل. \S عنكبوتان مگس قديد كنند\Z عارفان در دمى دو عيد كنند\Z و هو المراد هاهنا، س ره

فی التجلی باعتبـار مظهر واحـد و منه یسـتفاد أن العلم بکـل حقیقه لاـ یکون إلاـ حضورهـا لا حصول شـبح آخر منها لأن ظهور شبحها لیس هو بعینه ظهورها و إلا لزم التکرار(۱) و قد نفاه العرفاء کما قد تبین لک.

و من هاهنـا ینکشف لـذی البصـیره دقیقه أخری هی أنه قـد اختلف الحکماء فی أن إدراک النفس الإنسانیه حقائق الأشـیاء عند تجردها و اتصالها بالمبـدإ الفیاض أ هو علی سبیل الرشح أو علی نهج(۲) العکس أی من جهه إفاضه صور الأشـیاء علی ذاتها أو علی نهـج مشاهـدتها فی ذات المبدإ الفعال و لکل من المذهبین وجوه و دلائل مذکوره فی کتب أهل الفن و عند التحقیق یظهر علی العارف البصـیر أنه لا هذا و لا ذاک بل بأن سـبب الاتصال التام للنفس بالمبدإ لما کان من جهه فنائها عن ذاتها و اندکاک جبل إنیتها و بقائها

۱- بیان لقوله لا یکون إلا حضورها و المراد بالشـبح غیر الشـبح المصـطلح علیه المـذکور فی مبحث الوجود الذهنی لأنه واضـح البطلان بل أن یوجـد عین الماهیه الخارجیه بوجود ذهنی بحیث تکون الماهیه معروضه للکثره و الاثنینیه بنفسـها و محصل البیان أن المـاهیه الإنسـانیه مثلاـ إذا علمناهـا فإمـا أن تکون الماهیه المعلومه واحـده وجودا و ماهیه أو واحـده ماهیه لا وجودا أو کثیره ماهیه و وجودا و الثانی مستلزم للتکرار و الثالث مستلزم لکون العلم جهلا لأن شبح الشی ء غیر الشی ء و الأول المطلوب فالماهیه بوجودها الخارجی حاضـره عنـد العالم لکن الموجود الخارجی تترتب علیه الآثار بخلاف الموجود الذهنی و المفروض أن الأمر واحد فالماهیه الخارجیه ذات مرتبتین هی معلومه واقعه فی الذهن بإحداهما و هی فی الخارج بالأخری، ط مده

۲- یتراءی من ظاهر العکس أنه نفس الرشح لا مقابله و أن تفسیره بالمشاهده فی ذات المبدإ الفعال تفسیر بالمباین لکن المراد بـالعکس لیس مثـل الصوره فی المرآه کمـا هو المراد من الرشـح بـل انعکاس الإشـراق الـذی من المبـدإ الفعال علی النفس من النفس إلی المبدإ الفعال فتری ما فیه من الحقائق کانعکاس الخطوط الشـعاعیه التی للنیر من الأشـیاء الصیقلیه إلی نفس النیر کما یقول به الریاضـیون فقوله أی من جهه إلـخ تفسـیر الرشـح و قوله أو علی نهـج مشاهدتها إلخ تفسـیر العکس و یحتمل أن یکون الترديد فی الرشح و العکس تردیدا فی العباره و التفسیر لکلیهما و یکون قوله أو علی نهج مشاهدتها مقابلا لهما، س ره

بالحق و استغراقها فی مشاهده ذاته فیری الأشیاء کما هی علیها فی الخارج لا أن ما یراها من الحقائق غیر ما وقعت فی الأعیان و إلا یلزم التکرار فی التجلی الإلهی و هو مما قد ثبت بطلانه و مما نفاه العرفاء و الحکماء الرواقیون القائلون بأن وجود الأشیاء فی الأعیان- و هو بعینه نحو معلومیتها للحق(۱) من الحق لا- من الأشیاء و أن عالمیه الحق سبحانه بالأشیاء هی بعینها فیضانها عنه بإشراق نوره الوجودی فکل ما أدرکه العارف المکاشف من صور الحقائق بواسطه اتصاله بعالم القدس یکون حقائق الأشیاء علی ما هی علیها فی الخارج لا أشباحها و مثالاتها و أما الناقص المحجوب فیری الحق فی مرآه الأشیاء و یعتقده علی حسب ما یراه فیعرفه علی صوره معتقده فإذا(۲) تجلی الحق له یوم القیامه فی غیر الصوره التی یعتقده کذلک ینکره و یتعوذ منه- و من هاهنا ینبعث اختلاف العقائد بین الناس لاختلاف ما یرون الحق فیها من الأشیاء

۱- أی من الجهه النورانیه من الحق فی الأشیاء لئلا یلزم الاستکمال للحق من غیره من حیث هو غیره، س ره

۲- هکذا حقق الشیخ محی الدین و قد نظمه فی سلسله الذهب بقوله- \S تخته جمله عقاید باش\Z در همه صورتش مشاهد باش\Z روز محشر که بر عموم بشر\Z حق تجلی کند بجمله صور\Z آن تجلی ز حضرت احدش\Z نبود جز بوفق معتقدش\Z و هذا معنی ما قیل- \S جمالک فی کل الحقائق سائر\Z و لیس له إلا جلالک ساتر\Z فلیس الساتر إلا أنه لیس بجسم و لیس بجوهر و لیس بعرض و نحو ذلک و هذه صفات الجلال- لکن المحقق البصیر الناقد یصفه بصفات جلاله مع شهوده سریان نور جماله فی کل دره و ذره فإنه یری فی الجسم وجودا و قیاما بالذات و الوجود أینما تحقق وجه الله النورانی و القیام بالذات حق القیوم تعالی فلا یسلبان عنه تعالی إنما یسلب حده و نقصه و کذا الجوهر المطلق له قیام بالذات فی المفارقات و المقارنات و بقاء بالشخص فی المفارقات و بالنوع فی المقارنات بل بالشخص بناء علی أن العدم بطریان الضد و لا تضاد فی الجواهر و لا یسلب البقاء عنه هو الباقی و کل شی ء هالک- و المسلوب منه تعالی ماهیه الجوهر المعتبر فی حده بقولهم ماهیه إذا إلخ و کذا العرض کمال الموضوع و تشخصه و هو الکمال المطلق و التشخص المحض و المسلوب منه تعالی الماهیه و الحاجه فإذن جماله جلاله و جلاله جماله و الحجاب عدمی أو شده الظهور و قصور المدارک، س ره

و إليه الإشاره فى قوله تعالى

: أنا عند ظن عبدى بى

فيقبل كل أحد منه ما يليق بحاله و يناسبه من التجليات الإلهيه و ينكر ما لا يعطيه نشأته و السالك الواصل الفانى يشاهد الحق مجردا عن نسبه الخلق إليه فيحجبه ضيق فنائه و قصور ذاته عن الخلق لضيق الفانى عن كل شى ء فكما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق- لضيق وعائه الوجودى فكذلك فى ثانى الحال لأجل فنائه عن كل شى ء ذاهل عن مراتب الإلهيه و تجلياته الذاتيه و الأسمائيه و أما الكامل العارف للحق فى جميع المظاهر و المجالى الراجع إلى التفصيل مستمدا من الإجمال فيشاهد الحق على وجه أسمائه و صفاته فيرى الخلق بالحق فيسير فى أرض الحقائق التى أشرقت بنور ربها- فيكون علمه فى هذا المقام بالأشياء من جهه العلم بمبدإ الأشياء و مظهر وجوداتها و مظهر أعيانها الثابته و ماهياتها فيصدق حينئذ أنه يرى الأشياء كما هى فى مرآه وجهه الكريم الذى له غيب السماوات و الأرض(۱) فثبت أنه كما أن الأشياء- بوجه مرائى ذات الحق و وجوده فكذلك الحق مرآه حقائق الأشياء لكن مرآتيه كل واحد من المرآتين بوجه غير الأخرى و بيان ذلك أن كل واحده من المرائى التى هى غير ذات الحق كمرائى ماهيات الممكنات لظهور حقيقه الوجود و مرائى القوى الخياليه الكليه التى هى مظاهر عالم المثال و القوه الخياليه الجزئيه التى هى مظهر الصور الخياليه و الجليديه و الماء و البلور و الحديد التى كل منها مظهر للصور المبصره و الحاسه السمعيه و الذوقيه و الشميه و اللمسيه التى هى مظاهر للمحسوسات الأربعه إنما يكون مرآتيتها- لأجل خلو ذاتها من حيث هى عما هى مظاهر له من الصور و الكيفيات التى هى مظاهر و مرائى لشهودها لكن لما لم يكن حيثيه مرآتيتها هى بعينها حيثيه ذاتها و وجودها لتقيد لوجودها

۱- و أشير فى الكتاب الإلهى إلى المقام الأول بقوله تعالى سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُ إلى المقام الثانى بقوله تعالى أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ شَهِيدٌ، س ره

ذات کل منها بقید وجودی لم تکن صادقه من کل الوجوه و إن لم تکن کاذبه أیضا من کل الوجوه فأنت إذا نظرت إلی خصوص ذات المرآه و کونها من حدید أو زجاج مثلا- حجبک ذلک عن ملاحظه تلک الصوره التی فیها و لا یکون هی عند ذلک مظهرا لها لتقیدها و حصرها و إذا قطعت النظر عن الحدید أو الزجاج و لم تنظر إلیه نظرا استقلالیا بل نظرا ارتباطیا تعلقیا فعند ذلک تنظر إلی الصوره المقابله و تلک الخصوصیه حکمها باق و إن لم یکن ملتفتا إلیها فلأجل ذلک لم یکن المشهود بعینه وجود ذلک المرئی فی نفسه فیصیر خصوصیه المرآه حجابا عن وجوده الحقیقی علی حسب تلک الخصوصیه و لهذا اختلف المرائی(۱) صغرا و کبرا و استقامه و اعوجاجا و ظهورا و خفاء لأجل اختلاف خصوصیات المرآه تحدیبا و تقعیرا و صقاله و کدوره و إن لم تکن ملحوظه و کذا حکم باقی المرائی الإمکانیه.

و أما الحق(۲) سبحانه فلکون ذاته ذاتا فیاضه یفیض عنه صور الأشیاء و معقولیتها- یکون ذاته مظهرا یظهر به الأشیاء علی الوجه الذی هی علیه و بیان ذلک أن ذاته بذاته من غیر حیثیه أخری مبدأ للأشیاء فکذلک شهود ذاته مبدأ شهود الأشیاء لأن العلم التام بالعله التامه یوجب علم التام بالمعلول و کما أن شهود ذاته لیس و لا یمکن إلا بنفس ذاته

۱- کذا فی کثیر من النسخ و الصواب اختلف المرئی، س ره

۲- فیه إشاره إلی ترجیح مرآتیه الحق للأشیاء علی العکس بوجوه. منها أنه محل صدوری لها و نسبته إلیها إیجابیه وحدانیه و هی محل قبولی له و نسبتها إلیها إمکانیه فقدانیه. و منها أنه یحاکیها علی ما هی علیه و أنها لیست کذلک لکن عند العرفاء الترجیح بالعکس لوجهین- أحدهما أن المرآه آله اللحاظ و الحق ینبغی أن یکون هو الملحوظ بالذات. و ثانیهما أن المرآه مختفیه فی ظهور المرئی و فی نظر السالک لا بد أن یکون الماهیات مختفیه لا الحق. و التوفیق أن منظور المصنف قدس سره ترجیح نسبه الإراءه إلی الحق فی نفس الأمر- و منظورهم ترجیح مرآتیه الأشیاء بالنسبه إلی دأب السالک و دیدنه فإن للمرآه صفتین أحدهما الإراءه و الإظهار و هو شأن نور الأنوار و الثانیه الاختفاء و هی شأن الماهیات،

بل ذاته و شـهود ذاته شی ء واحد بعینه بلا اختلاف جهتین و لا تعدد حیثیتین و هما العلتان لوجود الخلق و شهودهم فکذا شهود ذوات الخلق لا یتصور إلا بعین وجودها إذ العلتان واحـده بلا مغایره فکـذا المعلولان واحد بلا تعدد فکما أن وجود الأشـیاء علی ما هی علیها من توابع وجود الحق سبحانه فکذا معقولیتها و شهودها علی ما هی علیها من توابع معقولیه الحق و مشهودیته فثبت و تحقق أن ذاته تعالی من حیث ذاته مرآه یدرک بها صور الأشـیاء الکلیه و الجزئیه علی ما هی علیه فی نفس الأمر بلا شوب غلط و کذب بخلاف مرائی الممکنات.

تفریع:

قد علم بما ذکر أنه لا یمکن معرفه شـی ء من الأشـیاء إلا بمعرفه مبدعه و خالقه کما مر ذکره سابقا إذ وجود کل شی ء لیس إلا نحوا واحـدا لاـ یحصل إلا من جهه واحـده لما علمت من امتناع تکرر شـی ء واحـد- و انتفاء الاثنینیه فی تجلی الحق و انکشـف صحه قول الحکماء أن العلم الیقینی بأشیاء ذوات الأسباب لا یحصل إلا من جهه العلم بأسبابها فحقق هذا المقام إن کنت من من ذوی الأقدام.

تعقیب:

قـد وضـح لـدیک ممـا ذکر کیفیه ما قرع سـمعک فی الفلسـفه العامه- أن العلم بالعله المعینه یوجب العلم بالمعلول المعین و أما العلم بالمعلول المعین فلا یوجب إلا العلم بالعله المطلقه لا بخصوصیتها و السر فی ذلک لیس ما هو مذکور فی الکتب المشهوره من أن العله بخصوصها تقتضی المعلول بخصوصه- و أما المعلول بخصوصه فلا یستدعی إلا عله مطلقه لأنه مجرد دعوی بلا بینه و برهـان- بـل السـر فیه أن المعلول کما حققناه لیس إلا نحوا خاصا من تعینات العله و مرتبه معینه من تجلیاتها فمن عرف حقیقه العله عرف شـئونها و أطوارهـا بخلاـف من عرف المعلول فـإنه مـا عرف علته إلا بهـذا النحو الخاص کمن یری وجه الإنسان فی واحده من المرائی المختلفه صغرا و کبرا تحدیبا و تقعیرا و استقامه و اعوجاجا و قد حقق الشیخ الجلیل محی الدین الأعرابی هذا المطلب تحقیقا بالغا حیث ذکر

فی الفص الشیثی من فصوص الحکم عند تقسیم العطیات إلی الذاتیه و الأسمائیه بهذه العباره- أن التجلی من الذات لا یکون أبدا إلا بصوره استعداد المتجلی له غیر ذلک لا یکون- فإذا المتجلی له ما رأی سوی صورته فی مرآه الحق و ما رأی الحق و لا یمکن أن تراه مع علمه أنه ما رأی صورته إلا فیه کالمرآه فی الشاهد إذا رأیت الصور فیها- لا تراها مع علمک أنک ما رأیت الصور أو صورتک إلا فیها ثم قال و إذا ذقت هذا ذقت الغایه التی لیس فوقها غایه فی حق المخلوق(۱) فلا تطمع و لا تتعب نفسک فی أن تترقی(۲) أعلی من هذا الدرج فما هو ثم أصلا و ما بعده إلا العدم المحض(۳) فهو مرآتک فی رؤیتک نفسک و أنت مرآته فی رؤیه أسمائه و ظهور أحکامها و لیست سوی عینه انتهی

تعقیب آخر:

ثم انکشف لک مما تلوناه علیک أن اختلاف المذاهب بین الناس- و تخالفهم فی باب معرفه الحق یرجع إلی اختلاف أنحاء مشاهداتهم لتجلیات الحق و الرد و الإنکار منهم یؤول إلی غلبه أحکام بعض المواطن علی بعضهم دون بعض و احتجاب بعض المجالی عن واحد دون آخر فإذا تجلی الحق بالصفات السلبیه للعقول القادسه یقبلونه تلک العقول و یسبحونه عن شوائب التشبیه و النقص- و یمجدونه عن لوازم التجسم و التکثر فهکذا حال کل من کان من جمله العقول المنزهه المسبحه کبعض الحکماء و ینکره کل من لم یکن من المجردین کالوهم و الخیال و النفوس المنطبعه و قواها و هکذا حال من کان فی درجه تلک القوی الإدراکیه- بحسب ما یکون الغالب فیه کأکثر الظاهریین و المشبهین إذ لیس من شأنهم إدراک

۱- أی المخلوق من حیث هو مخلوق لا یری الحق إلا من وراء حجاب تعینه إلا أنه لیس تعینه فی نظر شهوده، س ره

۲- و أنت أنت، س ره

۳- أی فی الغناء الصرف و إن شوهد الحق بلا حجاب التعین إلا أن المشاهد و المشاهد هو الحق و لغیره الطمس المحض و المحق الصرف، س ره

الحق الأول إلا في مقام التشبيه و التجسيم و إذا تجلى بالصفات الثبوتيه فتقبله القلوب و النفوس الناطقه لأنها مشبهه من حيث تعلقها بالأجسام و منزهه من حيث تجرد جوهرها و ينكره العقول المجرده الصرفه لعدم إعطاء نشأتها إلا مرتبه البعد عن عالم التجسيم و التحاشي عنه فيقبل كل نشأه من النشآت العقليه و النفسيه و الوهميه من التجليات الإلهيه ما يناسبها و يليق بحالها و ينكر ما يخالفها و لم يكن يعطيه شأنها و ذلك لأن كل أحد لا يشاهد الحق إلا بتوسط وجوده الخاص و لا يعرفه إلا بوسيله هويته الخاصه و لا يظهر له من الحق إلا ما يتجلى في مرآه ذاته المخصوصه فكل(۱) قوه من القوى محجوبه عن الحق بنفسها لا يرى أفضل من ذاتها كالملائكه التي نازعت في حق آدم و كالعقل و الوهم فإن كلا منهما يدعى السلطنه على غيره و لا يذعن له فالعقل يدعى أنه محيط بإدراك الحقائق بحسب قوته النظريه و ليس كذلك لأنه بحسب قوته الفكريه لا يدرك إلا المفهومات(۲)

۱- كما في الحديث تجلى للأوهام بها و بها امتنع عنها قال الحلاج بيني و بينك إني ينازعني- فارفع بلطفك أني من البين، س ره

۲- أي من حيث التحقق و الصدق على المصاديق كما هو شأن الحكيم الباحث عن حقائق الموجودات لا عن المفهومات بما هي مفهومات. ثم المراد بها العنوانات المطابقه للحقائق بتحصيل الحدود و الرسوم لها و التصديقات اليقينيه بها أي يحصل مطالب ما هو و هل هو و لم هو فيها فالعقل الفكري حق له الرئاسه الكبرى و الغبطه العظمى لسيره في ديار الكليات المطابقه للواقع و عدم مبالاته بقرى الجزئيات الداثره و رساتيقها- فأين مفهوم الفلك مثلا الذي يحصله العقل من أنه الجسم البسيط ذو الطبيعه الخامسه الخاليه من العنصريه و لوازمها الحي الدائم الحركه ذو القوه المحركه الغير المتناهيه المظهر للديمومه الحقه و القدره الغير المتناهيه الوجوبيه من المفهوم الذي في ذهن العامي الوهمي- أي الجسم الذي فوقنا المعلوم له إجماليا نهايه الإجمال أو تفصيليا جهلا تركيبيا أنه فيروزج أو زجاجه و لو أنصف العامي الوهمي في تحصيل العقل مفهوم الجسم المطلق الذي هو أسهل موجود من الحقائق أنه متصل واحد له هيولى و صوره غير مركب من أجزاء لا يتجزى مطلقا و لا من أجرام صغار صلبه قابل لانقسام غير متناه فضلا عن مفاهيم صفات حقيقه الحقائق- و لكن من حيث التحقق كما أشرنا إليه و مفاهيم الحقائق الأخر من المفارقات و المقارنات كذلك لوضع الجبهه ضرورا عند العقل و لذلل رقبته دونه ضعه و تطأطأ رأسه كليلا و تطامن ذليلا نعم من عرف الهويات و الوجودات بالعلم الحضوري بنفس علم المبدإ الأعلى و عرف الحقائق الخارجيه بحقيقه الحقائق كما في الكمل من النفوس المتألهه كاد أن يكون ربا للعقل و العقلاء و نعم ما قيل- \S عاقلان نقطه پرگار وجودند ولى\Z عشق داند كه در اين دايره سرگردانند\Z كما أشار بقوله و هو محتجب عن شهود الحق، س ره

الـذهنيه و لوازم الهويـات الوجوديه دون حقائقهـا الخـارجيه و غـايه عرفـانه ما دام فى مقام الفكر و النظر العلم الجملى بأن له ربا منزها عن النقائص و الصـفات الكونيه- و هو محتجب عن شهود الحق و مشاهده تجلياته الذاتيه و ظهوراته التفصيليه و نفوذ نوره فى أقطـار العوالم و كـذلك الوهم يـدعى السـلطنه و يكـذب العقـل فى كـل مـا هو خـارج عن طوره من أجـل إدراكه المعـانى المتعلقه بالجزئيـات فلكـل من القوى نصـيب من الشـيطنه [السـلطنه] و كـذلك لكل واحـد من أشـخاص الناس ما سوى الإنسان الكامل حصه من الشـرك الخفى أو الجلى لكونه يعبد اسـما من أسـماء الله- و لا يعبد الله بجميع الأسـماء كما أشار إليه فى قوله تعـالى سـبحانه وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُـدُ اللَّهَ عَلى حَرْفٍ فَإِنْ أَصـابَهُ خَيْرٌ اطْمَـأَنَّ بِهِ وَ إِنْ أَصـابَتْهُ فِتْنَهٌ انْقَلَبَ عَلى وَجْهِهِ و أما الإنسان الكامل فهو الـذى يقبل الحق و يهتـدى بنوره فى جميع تجلياته و يعبده بحسب جميع أسـمائه فهو(۱) عبـد الله فى الحقيقه و لهذا سمى بهذا الاسم أكمل أفراد نوع الإنسان لأنه قد شاهد الحق الأول فى جميع المظاهر الأمريه و الخلقيه من غير تطرق تكثر لا فى الذات و لا فى التجلى أيضا لما مر من أن تجليه تعالى حقيقه واحده و التكثر باعتبار تعدد شـئونه و حيثياته(۲) المسماه بالماهيات و الأعيان الثابته التى لا وجود لها فى ذاتها و لا يتعلق بها جعل و تأثير بل لها مع أنحاء

۱- و أما ما عداه كالملك فهو عبد السـبوح القدوس و الحيوان فهو عبد السميع البصير- و الجان فهو عبد اللطيف و الشيطان فهو عبد المضل و هكذا و كذا غير الكامل من الإنسان- بحسب الفعليه فى غير صراط الله كل يعبد اسما خاصا، س ره

۲- كون شيئيه الماهيات شئونه باعتبار ما نقل سابقا عن بعض المحققين، س ره

الوجودات التى هى إظلال للنور الأحدى و رشحات للوجود القيومى ضرب من الاتحاد- فيصير أحكاما لها و محمولات عليها فالكاملون علموا الحقائق علما لا يطرأ عليه ريب و شك فهم عباد الرحمن الذين يمشون على أرض الحقائق هونا و إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما و هم العقول الضعيفه القاصره العاجزه عن إدراك التجليات الإلهيه فى كل موطن و مقام و أما النفوس الآبيه الطاغيه فهى غير معظمه لشعائر الله- فهم فى الحقيقه فى جحيم البعد و مضيق الحرمان عن إدراك الحقائق و الأنوار الإلهيه- إذ لا يقبلون إلا ما أعطت ذواتهم و قيل فيهم إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أى جهنم الحرمان عن ملاحظه تجليات الحق و إضافته لأنهم حيث اشتبه عليهم الوجودات التى هى نفس فيضات الحق و أنحاء تجلياته بلوازم الماهيات التى هى أمور برأسها و أصنام بحيالها فعبدوها و نسبوا الوجود و الإيجاد فى المراتب المتأخره إليها و لم يعبدوا الحق الأول فى جميع المراتب و بحسب كل الأسماء لأنهم لم يعلموا أن الحق هو المتجلى فى كل شى ء مع أنه المتخلى عن كل شى ء فسبحان(۱) من تنزه عن الفحشاء و سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء.

ذكر إجمالى:

انظر أيها السالك طريق الحق ما ذا ترى من الوحده و الكثره جمعا و فرادى فإن كنت ترى جهه الوحده فقط فأنت مع الحق وحده لارتفاع الكثره اللازمه عن الخلق و إن كنت ترى الكثره فقط فأنت مع الخلق وحده و إن كنت ترى الوحده فى الكثره محتجبه و الكثره فى الوحده مستهلكه فقد جمعت بين الكمالين و فزت بمقام الحسنيين و الحمد لله ذى العظمه و الكبرياء و له الأسماء الحسنى

۱- حكى أن القاضى عبد الجبار المعتزلى صادف الشيخ أبا إسحاق الأسفرائنى الأشعرى- فى بيت صاحب بن عباد فقال القاضى تعريضا بالشيخ سبحان من تنزه عن الفحشاء و قال الشيخ فى الحال سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء و قد جمع الفقرتين المصنف من أخذ الجمع و أطرح الطرح و إياك و القدح و الجرح، س ره

فصل (۳۴) فی ذکر نمط آخر من البرهان علی أن واجب الوجود فردانی الذات تام الحقیقه لا یخرج من حقیقته شی ء من الأشیاء

فصل (۳۴) فی ذکر(۱) نمط آخر من البرهـان علی أن واجب الوجود فردانی الـذات تام الحقیقه لا یخرج من حقیقته(۲) شی ء من الأشـیاء اعلم أن واجب الوجود بسـیط الحقیقه غایه البساطه و کل بسیط الحقیقه کذلک فهو کل الأشیاء فواجب الوجود کل الأشیاء لا یخرج عنه شی ء من الأشیاء- و برهانه علی الإجمال أنه لو خرج عن هویه حقیقته شی ء لکان ذاته بذاته مصداق سلب ذلک الشـی ء و إلا لصدق علیه سـلب سلب ذلک الشی ء إذ لا مخرج عن النقیضین و سلب السلب مساوق للثبوت فیکون ذلک الشی ء ثابتا غیر مسلوب عنه و قد فرضناه(۳) مسلوبا عنه هذا خلف و إذا صدق سلب ذلک الشی ء

۱- هـذه مسأله غـامضه مـذکوره فی أکثر کتبه حتی مختصـراته کالعرشـیه و المشـاعر قـل من یهتـدی إلیهـا إلاـ أرسـطو باعتقاد المصـنف قدس سره و ما عندی أن کثیرا من العرفاء اهتدوا إلیها- حتی اصطلحوا فی التعبیر عنها بمقام التفصیل فی الإجمال کما لا یخفی علی متتبع فی کلامهم- و من محسنات هذه المسأله أن أحد المخالفین فی غایه الخلاف صار دلیلا علی الأخر فإن غایه البسـاطه و الوحـده اقتضت أن یکون هو الکل الـذی فی غایه الکثره التی لا کثره فوقها و هـذا کما قـد یکون ما هو مناط الشـبهه بعینه مناط الـدفع کما فی الشـبهه الثنویه و الـدفع الذی تفاخر أرسـطو به- و قد قال بعض العرفاء عرفت الله بجمعه بین الأضداد و مسألتنا هذه أحد مصادیقه ثم أعجوبه أخری ما قالوا بسیط الحقیقه کل الأشیاء و لیس بشی ء منها أی لیس بشی ء من حدودها و نقائصـها و عنـد العـالم المحقق المـدقق لا عجب فی هـذه المضادات إذ لا مضاده حقیقه و بالحقیقه هـذه المسأله قوله تعالی اللَّهَ بِکُلِّ شَیْ ءٍ عَلِیمٌ*، س ره

۲- و أما ماهیه السـرابیه بما هی سـراب و الحـد و النقص فهو خارجه عن حقیقه ما هو حقیقه الحقائق و لیست داخله فیه بالسـلب البسـیط التحصـیلی المنقضـی الموضوع أو نقول فیکون ذلک الشـی ء ثابتا غیر مسـلوب عنه و هو المطلوب فیکون التقریر بطریق الدلیل المستقیم و علی ما ذکره قدس سره التقریر بطریق دلیل الخلف و کلاهما مستقیم، س ره

۳- و بعبـاره أخری من الوجود و العـدم من الواجب و الامتنـاع و بعبـاره أخری من الوجـدان و الفقـدان. إن قلت العـدم و نظائره لیست بشـی ء فکیف الترکیب. قلت أولا منقوض بأنه لو ترکب الواجب من ماهیه و وجود لحکم العقول بأنه یلزم ترکبه من شی ء و شـی ء و الحال أن الماهیه أیضا لیست بشـی ء أعنی شیئیه الوجود. و إن قلتم إن الماهیه و إن لیس لها شیئیه الوجود لکن لها شیئیه نفس الماهیه و هذه أیضا شـیئیه کما مضـی قبیل ذلک. قلنا مثله فی شیئیه العدم و کما أنه لو لم یعتبر شیئیه الماهیه لم یکن الممکن زوجـا و لم یتحقق القـابلیه و المقبولیه و لاـ اسـتماع أمر کن و لاـ جنه و وقـایه للحق تعـالی و لاـ غیر ذلـک من الأحکام العرفـانیه و الحکمیه کمـا مر کـذلک لو لم یعتبر شـیئیه العـدم لم یتحقق الإمکـان و نظائره فإنه إذا لم یعتبر فما الـذی یساوی مع الوجود فی الممکن أو یسـلب ضـرورته فی الممکن الخاص أو العام و کفاک قولهم الشی ء إما وجود و إما ماهیه و إما عدم بل العـدم و نظائره قـد تکون خارجیه و قـد تکون ذهنیه أی یکون الخارج ظرفا لنفسه لا لوجوده حتی یلزم التهافت و ثانیا نقول شـر التراکیب هو الترکیب من الوجود و العدم و من الإیجاب و السلب إذا کان السلب سلب الکمال لا سلب النقص لأنه سلب السلب فیرجع إلی الإثبات بل لا ترکیب إلا هو إذ الترکیب یسـتدعی سـنخین و إذا کان لأحد الشیئین ما یحاذیه و لا یکون للآخر تحقق السـنخان و أمـا إذا کـان لکـل ما یحاذیه و الوجود ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک فلم یکن الترکیب حینئـذ و الترکیب من

الوجود و الماهيه أيضا يرجع إلى اعتبار الوجود و العدم، س ره

علیه کانت ذاته متحصله القوام من حقیقه شی ء و لا حقیقه شی ء فیکون فیه ترکیب و لو بحسب العقل بضرب من التحلیل و قد فرضناه بسیطا هذا خلف.

و تفصیله(۱) أنه إذا قلنا إن الإنسان لیس بفرس فسلب الفرسیه عنه لا بد

۱- لما بنی فی الإجمال علی أن حیثیه السلب یکون غیر حیثیه الإثبات لیلزم الترکیب و لم یتعرض لشق الآخر و هو أن یکون السلب بعینها حیثیه الإیجاب حتی لا_ یلزم الترکیب تعرض لإبطاله فی التفصیل و لکن مع هذا عازه شق آخر فإن التفصیل فی المقام أن یقال حیثیه السلب أو المحکی عنه به أو المصحح لصدقه أو ما شئت فسمه إما عین حیثیه الإیجاب أو غیرها و قد أبطلهما و إما لا حیثیه له أصلا و هو الأظهر لأن السلب لا یستدعی موضوعا و یصدق مع انتفاء الموضوع. و الجواب أن الکلام فی الموضوع الموجود و السلب البسیط عند وجود الموضوع یساوق الإیجاب العدولی و الموجبه السالبه المحمول و یؤول إلیهما و المصنف قدس سره کرر الإشاره إلیه منها التعبیر بلا فرس و منها ما هو هو من الصریح قوله إذ لیس سلبا بحتا و قوله و کل مصداق لإیجاب سلبه محمول. إن قلت انتزاع المفاهیم المختلفه من وجود واحد یجوز فلم لا یجوز کون حیثیه واحده مصداقا للإنسانیه و اللافرسیه مثلا- قلت نعم یجوز إذا لم یکن بین المفاهیم تعاند کالوجود أو الوحده و التشخص و العلم و القدره و نحوها و أما إذا کان فلا کالعلیه و المعلولیه و المحرکیه و المتحرکیه و الإیجاب و السلب، س ره

و أن يكون من حيثيه أخرى غير حيثيه الإنسانيه فإنه من حيث هو إنسان إنسان لا غير و ليس هو من حيث هو إنسان لا فرسا و إلا لكان المعقول من الإنسان بعينه- هو المعقول من اللافرس و لزم من تعقل الإنسانيه تعقل اللافرسيه إذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود و ليس كذلك فإنا كثيرا ما نتعقل ماهيه الإنسان و حقيقته مع الغفله عن معنى اللافرسيه و مع ذلك يصدق على حقيقه الإنسان- أنها لا فرس فى الواقع و إن لم يكن هذا الصدق عليها من جهه معنى الإنسان بما هو معنى الإنسان فإن الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان شيئا من الأشياء غير الإنسان و كذا(۱) كل ماهيه من الماهيات ليست من حيث هى هى إلا هى و لكن فى الواقع غير خال عن طرفى النقيض بحسب كل شى ء من الأشياء غير نفسها- فالإنسان فى نفس ذاته إما فرس أو ليس بفرس و هو إما فلك أو غير فلك و كذا الفلك إما إنسان أو غير إنسان و هكذا فى جميع الأشياء المعينه فإذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له يصدق عليه سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الإنسان مثلا فى الواقع سلب الفرس فتكون ذاته مركبه من حيثيه الإنسانيه- و حيثيه اللافرسيه و غيرها من سلوب الأشياء فكل مصداق لإيجاب سلب محمول عنه عليه لا بد و أن يكون مركب الحقيقه إذ لك أن تحضر صورته فى الذهن و صور ذلك المحمول مواطاه أو اشتقاقا فتقايس بينهما و تسلب أحدهما عن الآخر فما(۲)

۱- المراد بالماهيه معناها الأعم أى ما به الشى ء هو هو حتى يشمل حقيقه الوجود كما نحن بصدده، س ره

۲- إن قلت الكلام فى أن الإنسان ليس بفرس مثلا لا أن الإنسان ليس بإنسان فما وجه قوله فما به الشى ء هو هو غير ما يصدق عليه أنه ليس هو- قلت لما كان المراد سلب الشى ء بما هو حقيقه و بما هو وجود و موجود لزم ما ذكره قدس سره البته لأن وجود الإنسان و وجود الفرس واحد لا اختلاف شخصى بينهما أعنى بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعى كما مر فى أوائل الكتاب و فيما نحن بصدده أعنى الوجود الصرف المسلوب موجود بما هو وجود هذا إلزام كما لا يخفى على الفطن و قد تعرض المصنف قدس سره لهذا الجواب فى كتابه المسمى بأسرار الآيات بقوله و يستحيل أن يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الإيجاب- و إن كان كل منهما مضافا إلى شى ء فإن المضاف عليه معناه خارج عن معنى المضاف و الإضافه- و التخصيص به تخصيص بأمر خارج و التخصيص بالأمر الخارج لا يغير حقيقه الشى ء فى نفسها فإذن لو كان معنى ثبوت ا بعينه معنى سلب ب لكانت طبيعه الثبوت بعينها طبيعه السلب فيكون الشى ء غير نفسه و هو محال انتهى، س ره

به الشـی ء هو هو غیر ما یصـدق علیه أنه لیس هو فإذا قلت لیس بکاتب فلا یکون صوره زیـد بما هی صوره زید لیس بکاتب و إلا لکان زیـد من حیث هو زیـد عدما بحتا بل لا بد و أن یکون موضوع هذه القضـیه أی قولنا زید لیس بکاتب مرکبا من صوره زیـد و أمر آخر عدمی یکون به مسـلوبا عنه الکتابه من قوه أو اسـتعداد أو إمکان أو نقص أو قصور و أما الفعل المطلق فحیث لا یکون فیه قوه و الکمـال المحض ما لا یکون فیه اسـتعداد و الوجوب البحت و التمام الصـرف ما لا یکون معه إمکان أو نقص أو توقع فـالوجود المطلـق مـا لاـ یکـون فیه شـائبه عـدم إلاـ أن یکـون مرکبـا من فعـل و قوه و کمـال و نقص و لو بحسب التحلیل العقلی(۱) بنحو من اللحـاظ الـذهنی و واجب الوجود لمـا کان مجرد الوجود القائم بـذاته من غیر شائبه کثره و إمکان أصـلا فلا یسلب عنه(۲) شی ء من الأشیاء إلا سلب السلوب

۱- کتحلیل الممکن بالماهیه و الوجود و تحلیل النوع البسیط إلی الجنس و الفصل- و الترکیب التحلیلی أیضا محذور شدید لأن العقـل الـذی یحکم بأنه لا یجوز فی الواجب بالـذات شـی ء و شـی ء کیف یسوغ التحلیل أم کیف لا یعـده محـذورا و هـذا هو الترکیب المدلول علیه بقولهم کل ممکن زوج ترکیبی، س ره

۲- إن قلت لفظ السـلب مسـتدرک قلت الاستثناء مفرغ و التقدیر فلا یسلب عنه شی ء سلبا- إلا نحو سلب السلوب فالمستثنی منه مفعول مطلق و رأیت فی نسخه زیاده أن بعد إلا و حینئذ لا إشکال أصلا، س ره

و الأعدام و النقائص و الإمكانات لأنها أمور عدميه و سلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شی ء و كمال كل ناقص و جبار كل قصور و آفه و شين فالمسلوب عنه و به ليس إلا نقائص الأشياء و قصوراتها و شرورها لأنه خيريه الخيرات و تمام الوجودات- و تمام الشی ء أحق بذلك الشی ء و آكد له من نفسه و إليه الإشاره(۱) فی قوله تعالی وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى و قوله تعالی وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ و قوله تعالی هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْ ءٍ عَلِيمٌ

فصل (۳۵) فی أن الإمكان و إن كان متقدما علی الوجود كما مر و كذا القوه و إن كانت متقدمه علی الفعل بالزمان فشی ء منهما ليس من الأسباب الذاتيه للوجود

فنقول أولا الإمكان أمر عدمی كما مر و الأمور العدميه غير صالحه للسببيه و التأثير فلا يصلح الإمكان لأن يكون سببا و لا جزءا من السبب و ذلك لأن سبب الشی ء ما يفيد ثبوت شی ء و المفيد للثبوت لا بد و أن يكون له تعين و خصوصيه- باعتبارها يتميز بسببيه شی ء عن غيره و إلا فكونه سببا ليس أولی من كون غيره سببا و كل ما له فی ذاته تعين و خصوصيه فهو ثابت فإذن كل سبب فهو ثابت و بعكس النقيض كل ما ليس بثابت فإنه لا يكون سببا و بهذا البيان يتبين أنه لا يمكن أن يكون جزء سبب لأن جزء السبب سبب لسببيه السبب و يعود إلی ما ذكرناه أولا فاعتبار الإمكان و لا اعتباره واحد كسائر السلوب الغير المتناهيه و إن كانت لازمه لذات المؤثر.

الحجه الثانيه أن الإمكانات فی الممكنات إما أن يكون تباينها فی العدد فقط- أو هی متباينه فی الماهيه فإن كان تباينها بالعدد فقط استحال أن يكون إمكان شی ء عله لوجود شی ء لتساوی أفراد طبيعه واحده فی الأحكام الثابته لبعضها لذاته فلا

۱- الإتيان الأوليان فی الوحده فی الكثره أظهر منهما فی الكثره فی الوحده و الثانی هو مسأله بسيط الحقيقه كل الأشياء لا الأول كما ذكرناه سابقا، س ره

یکون استناد التأثیر إلی بعض الإمکانات أولی من استناده إلی غیر ذلک البعض- فیلزم أن یصدر من کل واحد من الإمکانات مثل ذلک المعلول مثلا إذا جعلنا إمکان وجود الفاعل عله لوجود الفلک وجب أن یصدر من إمکان کل موجود فلک و أن لا ینتهی الأفلاـک بل یصدر من کل فلک فلک إلی لا نهایه و أما الشق الثانی فهو باطل فی نفسه لأنه مقابل للوجوب و هو معنی واحد و نقیض الواحد(۱) واحد و لأنه یصح تقسیمه إلی إمکان الجوهر و إمکان العرض ثم إمکان الجوهر یصح تقسیمه إلی إمکان الجسم و إمکان غیر الجسم و مورد القسمه لا بد أن یکون مشترکا و لأن المعقول من الإمکان فی جمیع الأفراد أمر واحد و الاختلاـف وقع فی أمور خارجه عن مفهومه و هذا یوجب کونه ماهیه نوعیه لا یختلف إلا بالخارجیات و لأنه أمر عدمی کما مر و الأعدام لا تمایز بینها بالذات فثبت بالبرهان القاطع أن الإمکان غیر مؤثر فی وجود شی ء سواء کان فی وجود(۲) موضوعه أو فی وجود أمر مغایر لموضوعه.

برهان آخر لو کان الإمکان مؤثرا فی شی ء لکان مؤثریته إما بمشارکه من موضوعه أو لاـ فإن لم یکن بمشارکه الموضوع فذلک ممتنع لأن البرهان قام علی أن ما کان غنیا فی فعله عن شی ء کان غنیا فی ذاته عن ذلک الشی ء فإذا کان کذلک کان الإمکان جوهرا مفارقا هذا خلف و إن کانت مؤثریته بمشارکه من موضوعه- فیکون الإمکان جزءا من المؤثر و جزء المؤثر مؤثر فی مؤثریه ذلک المؤثر فذلک التأثیر(۳) أیضا إما أن یکون بمشارکه الموضوع أو لا بمشارکته و الثانی محال

۱- یمکن المناقشه فیه بأن الإمکان الذی للماهیه هو مجموع سلبین لا سلب واحد حتی یناقض مسلوبه و أخذ السلبین وصفا واحدا للماهیه أعنی اتصافها بسلب ضروره الطرفین لو أخذ وصفا ثبوتیا کان عدولا لا تحصیلا و نقیض الوجوب هو السلب التحصیلی لا العدولی و لو فرض بقاؤه علی التحصیل کان وحده السلب بحسب اللفظ فقط و هو فی الحقیقه سلبان، ط مده

۲- فمن فروع الأول وجود العله التامه البسیطه و هو عله الصادر الأول و من فروع الثانی توحید الأفعال کما مر نقلا عن بهمنیار،

۳- فیه أولاـ أنه منقوض بکل ما هو جزء المؤثر مما هو متفق علیه غیر الإمکان و ثانیا أن مؤثریته فی المؤثریه تأثیر فی القوام و الاحتیاج تألفی و الغناء فی الفعل المستلزم للغناء فی الذات- المستلزم للجوهریه و التجرد إنما هو الغناء فی التأثیر الوجودی و احتیاج المتأثر احتیاج فی الوجود- و التشبیه بما مر لیس فی موقعه و ثالثا أن المؤثریه اعتباریه فمشارکه الموضوع بجزء المؤثر فی المؤثریه بعین مشارکه له فی تأثیره فی التأثر الأول بلا تأثیر مستأنف و لا مشارکه مستأنفه فهذا البرهان مغالطه، س ره

كما مر و الأول مستلزم لأن يكون ذلك الإمكان جزءا من هذا المؤثر و ننقل الكلام إليه- و هكذا إلى غير النهايه و هو محال بلا شبهه لأنه تسلسل فى العلل المترتبه المجتمعه- فإن قلت فكيف ذهبت الحكماء إلى أن إمكان العقل الأول مبدأ صدور الفلك و إمكانات العقول مبادى الأجسام الفلكيه فانتهضت الفرصه لأعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم فى مثل هذا المقام فظهر أن الذى يقال من أن إمكان العقل الأول عله للفلك الأقصى و وجوبه للعقل الثانى هذيان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعى التحقيق.

أقول معنى تأثير الإمكان فى شى ء يرجع إلى مثل قولهم عدم العله عله لعدم المعلول و كما أن ذلك القول ليس معناه أن للعدم تأثيرا فى الواقع بل أنه متى عدمت العله لم يوجد المعلول فكذلك مرادهم من كون الإمكان سببا للفلك أن العقل لكون وجوده موصوفا بنقص إمكانى لا يصدر(۱) عنه ما يصدر إلا أمرا ناقص الوجود كالجسم فبالحقيقه الوجود سبب الوجود و العدم سبب العدم بالمعنى الذى أومأنا إليه فلم يلزم كون العدمى سببا للأمر الوجودى بالذات بل على هذا الوجه أى بالعرض و كذا الكلام فى إمكان الماهيه و فى الإمكانات الاستعداديه- فإنها ليست مؤثره فى وجودات الأشياء مبدعه كانت أو كائنه أما كون الإمكان غير

۱- و بعباره أخرى وجود العقل الأول بما هو نور أو بما هو مضاف إلى الله تعالى منشأ للنور الذى هو العقل الثانى و بما هو مشوب بظلمه الإمكان أو بما هو مضاف إلى نفسه عله للفلك الأقصى فبالحقيقه المنشأ و العله فى كلا المقامين هو الوجود باعتبارين، س ره

مؤثر فی شی ء فقد مضی بیانه و أما کون القوی الاستعدادیه غیر مؤثره فی شی ء- فلأن تأثیرها إن کان بلا شرکه الماده الجسمانیه کانت مستغنیه فی تأثیرها عن الماده فتکون مجرده الوجود عن الماده لما سبق أن الغنی فی الفاعلیه عن شی ء غنی فی الوجود عنه لأن الموجودیه جزء من الموجدیه و المفروض خلافه و هذا محال و إن کانت الماده شریکه لها فی التأثیر و شأن الماده القبول و الانفعال لا التأثیر و الإیجاب و الشی ء الواحد لا یمکن أن یکون له نسبه إلی شی ء بالوجوب و الإمکان- فالماده تستحیل أن تکون فاعله و لا شریکه للفاعل فالقوی(۱) الجسمانیه(۲) علی الإطلاق فضلا عن الاستعدادیه یمتنع أن تکون مؤثره فی الوجود و أما معنی کون إمکان الماهیه سببا لوجودها فمعناه أن کلا من الوجوب و الامتناع یخرج الشی ء عن أن یکون قابلا لتأثیر المؤثر فیه و الإمکان لا یخرجه عن قابلیه التأثیر- و لا یمنعه عن ذلک فمرجع الإمکان زوال مانع الفاعلیه و التأثیر فی شی ء فالإمکان مصحح لکون الماهیه قابله للوجود و العدم بهذا المعنی و أما معنی کون الاستعدادات

۱- الذی تفیده العله الفاعلیه فی المعلول هو ما فیه من جهه الفعلیه غیر أن المعلولات الجسمانیه المادیه لیست ببسائط ممحضه فی الفعلیه ففیها جهات من القوه و النقیصه هی المستنده إلی الماده فماده الفاعل تعینه علی وصفه من معلوله و قصور أثره عن الشمول لغیره کما أن ماده المعلول تعینه علی قبول الأثر و تمنعه عن کماله و محوضته هذا فقصور ماده الفاعل عن التأثیر و الإیجاب إنما یمنعه عن مشارکه الفاعل فی فعلیه المعلول و أما إعانه الفاعل علی الوضع و قصوره عن تمحیض الأثر فلا و کان هذا هو المراد من نفی فاعلیه الجسمانیات فی أمثالها و أما أصل الفاعلیه فی الجمله فلا طریق إلی نفیه عنها فإنا لا نشک فی وجود العله الفاعلیه و قد أثبتناه فی المجردات و لو لا أنا انتقلنا فی ذلک إلیها من مشاهدتها فی العالم الطبیعی المشهود لم یکن سبیل إلی إثباته کما أنا أثبتنا العلیه و المعلولیه بین الطبیعه و بین ما وراءها من طریق الحصول علی قانون العلیه و المعلولیه فی الطبیعیات کیف و هم ینسبون خواص الأنواع إلی صورها النوعیه و الحرکات علی فواعلها- و إنما ینفون فاعلیه الأجسام بالنسبه إلی الهیولی و الصور الجوهریه، ط مده

۲- أی القوی الجسمانیه التی هی قوی فعلیه یمتنع أن تکون فواعل إلهیه و إن کانت فواعل طبیعیه فکیف یکون القوی الانفعالیه فواعل إلهیه أی مفیده الوجود، س ره

و الإمکانات القریبه و البعیده أسبابا للوجود و هو أن فی عالم الاستعدادات توجد صور متضاده متفاسده و تلبس الماده ببعضها یمنع عن وجود بعض آخر و قبول الماده إیاه و هذا المنع فی بعضها أقوی و فی بعضها أضعف فکون الماده مصوره بالمائیه- یبعدها عن قبول الصوره الناریه و کونها هواء یقربها من قبول الناریه ثم کلما کانت صورتها الهوائیه أشد سخونه صارت مناسبتها للناریه أقوی و هکذا إلی أن یصیر بحیث یستوی نسبتها إلی الطرفین أی الهوائیه و النوریه فیکون فیها إمکان لهما فإذا اشتدت السخونه بحیث تزید سخونتها عن سخونه الهواء صار استعدادها لقبول الناریه أقوی من استعدادها لقبول الهوائیه فحینئذ قبلت الناریه فصارت نارا صرفا فالإمکان الاستعدادی مرجعه زوال المانع و الضد إما بالکلیه و هو القوه القریبه أو بالبعض و هو القوه البعیده أ لا ترى أن المزاج مع أنه کیفیه وجودیه من باب الملموسات یقال له إنه استعداد لوجود الصوره الحیوانیه أو النباتیه أو الجمادیه أی إمکان لها و ذلک لأن تضاد الصور بکیفیاتها الصرفه مانع عن قبول صوره کمالیه فکلما زال صرافه کیفیاتها و انهدم جانب تضادها کان قوه قبول الماده لکمال آخر أقوی حتی إذا تم استعدادها للکمال الأقصی و هو بصیرورتها بحیث کأنها زالت عنها تلک المتضادات قبلت من الکمال ما قبلتها الماده الفلکیه الخالیه عن الصور و الهیئات المضاده أعنی النفس الناطقه لأن المبدأ الأعلی فیاض دائما و الماده قد زال عنها المانع فقبلت لا محاله فالإمکانات القریبه و البعیده مصححات(۱) للقابلیه لأن معناها یحصل عند ارتفاع الموانع و زوال الأضداد فقد ثبت و تحقق أن الإمکانات و القوی و کذا الأعدام(۲) کلها لیست مؤثرات فی وجود شی ء من الأشیاء

۱- یشیر بلفظ التصحیح إلی دفع دخل و هو أنا سلمنا أن القوه لا تقتضی وجود المقوی علیه- لکنها أفاضت تهیؤ الماده و قبولها و عاد الإشکال بعینه و الجواب أن المراد بذلک أن القوه واسطه فی العروض دون الثبوت فافهم، ط مده

۲- إشاره إلی مسأله أخرى هی ما قالوا إن العدم من المبادی للکائنات و ما قال أرسطاطالیس إن العدم أحد الرءوس الثلاثه للکائن و الآخران هما الماده و الصوره فتوجیهه أنه لو لا العدم أی تخلیه الماده عن الصوره السابقه لا یتحقق هذه الکائنه، س ره

أصلا و إنما هی معدات لصلوح القوابل و المواد کما علمت فإن کل کائن فی عالمنا هذا لا بد من سبق العدم علیه و جعله من الأسباب معناه تخلیه الماده عن الصوره السابقه لیمکن قبولها اللاحقه و کذا الأمور(۱) التدریجیه لذواتها کالزمان و الحرکه- و ما یستلزمهما لا بد فی حدوث کل من أفرادها من زوال ما وجد منها بالفعل و کذا حکم المتصلات القاره و التعلیمیات فی أن حضور کل جزء أو جزئی منها فی مکان- یستلزم زوال الآخر و غیبته عن ذلک المکان لنقص وجودها عن قبول الاستیعاب

فصل (۳۶) فی أن القوى الجسمانیه لا تفعل ما تفعل إلا بمشارکه الوضع

لما ثبت و تحقق أن المفتقر فی وجوده إلى شی ء مفتقر إلیه فی فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوه القریبه من الفعل و ذلک(۲) لأن الماده وجودها وجود وضعی- و کذلک کل ما یتقوم وجوده بالماده یکون وجوده وجود أمر ذی وضع و لو بالتبع- فیکون فاعلیته أیضا بحسب الوضع أعنی فاعلیه ذات وضع و لو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسمانی بالقیاس إلیه لم یفعل فیه.

۱- هذا بیان آخر لکون العدم من المبادی و الفرق بینه و بین الأول أن العدم هاهنا کمبادی القوام و هناک کمبادی الوجود و أیضا هاهنا العدم مجامع و هناک العدم مقابل و یزید المقام إیضاحا وقوع الحرکه فی الجوهر و عندی توجیه آخر و هو أنه لو لا العدم لم یتحقق الإمکان لأنه تساوی الوجود و العدم و الإمکان من المبادی لأنه عله الحاجه بل نقول لو لم یعتبر العدم الذی فی مراتب الوجود سوى الوجود الواجب بالذات المحیط بکل وجود لم یتحقق المراتب و علمت أن کل مرتبه من الوجود سوى مرتبه فوق التمام و إن لم یترکب من ماده و صوره أو جنس و فصل أو نوع و شخص إلا أنها مرکبه من وجود و عدم أو وجدان و فقدان لمرتبه فوقها إذ لیست بسیطه الحقیقه بقول مطلق، س ره

۲- أی الهیولى المجسمه کما هو أکثر إطلاقات لفظ الماده و أما الهیولى فمعلوم أن وجودها لیس وضعیا لأن الوضع متأخر عنها بمرتبتین، س ره

و إن أردت زياده شرح فنقول كل قوه تقتضى أثرا و فعلا فلا يخلو إما أن يكون تأثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون(۱) تأثيرها فى غير ذلك المحل مترتبا على تأثيرها فى ذلك المحل حتى يكون كلما هو أقرب إليه كان أولى بقبول ذلك الأثر و إما أن لا يكون كذلك فلا يكون تأثيرها فى محل مترتب على تأثيرها فى محل آخر مثال الأول القوه الناريه فإن تأثيرها مختلف بحسب القرب و البعد لما أثرت فيه بالقياس إلى محلها- فكلما كان أقرب إليه كان وصول السخونه إليه أشد و أقدم فالقوه متى كانت كذلك نعلم أن لها تعلقا بذلك الجسم إما لاحتياجها فى ذاتها إلى ذلك الجسم مثل القوه الناريه و إما لاحتياجها فى فاعليتها إليه لا فى ذاتها مثل النفوس فعند ذلك صح القول بأنها تفعل بمشاركه الوضع و أما القوه التى لا يتوقف تأثيرها فى فعلها إلا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث فى ذاته و يكون إفاضته غير مختصه [مخصصه] بشى ء دون شى ء من الأجسام وجب أن لا يكون لتلك القوه تعلق بشى ء من المواد لا فى فعلها و لا فى ذاتها بل كانت غنيه عن الأجسام من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقليه.

و عند هذا التحقيق(۲) يظهر أن القوى الجسمانيه يمتنع أن يكون لها تأثير فى وجود المجردات و لا فى صفاتها لأن القرب و البعد ما لا حيز له و لا وضع ممتنع- و إذا ثبت هذا ثبت أن القوه الجسمانيه لا تأثير لها فى وجود الهيولى و الصوره المقومه

۱- التأثير فى الموضعين ليس بمعنى واحد فإن تأثيرها فى الغير أنها فاعل طبيعى له و فى ماده نفسها أنها واسطه يمر عليها فيض ما هو فوقها أولا و ذلك بدليل قوله فى آخر الفصل بل هى شرط لقبوله ما تقبل من لوازم تلك القوه و بهذا القدر من التوسيط لا يلزم عليه تعطيل القوى و الطبائع، س ره

۲- إلى قوله و ليس لقائل شروع فى ذكر بعض فروع هذا الأصل فذكر منها ثلاثه- أحدها عدم حصول المجرد كالنفس من القوى الفعليه الجسمانيه فضلا عن القوى الانفعاليه و ثانيها عدم حصول الهيولى عنها حيث لا تقبل الوضع أيضا تلك من جلالتها و هذه من خستها إذ كادت أن تلتحق بالعدم و العدم لا يقبل الوضع و ثالثها عدم حصول الصوره الجسميه عنها لحاجتها إليها فى الوجود و الإيجاد و لا يمكن الوضع للقوى بالنسبه إلى محالها، س ره

فلا يكون لها تأثير فى وجود شى ء من الأجسام.

و ليس لقائل أن يقول فكما لا تأثير للجسمانى فى المجرد لأنه لا وضع له بالنسبه إليه فكذلك يجب أن لا انفعال و لا تأثر للجسمانى عن المجردات إذ لا وضع لها بالنسبه إليها فوجب أن لا ينسبوا الأجرام فى وجودها إلى شى ء من المفارقات.

لأنا نقول(١) يكفى فى تحقق تأثير المجرد فى شى ء كون الأثر فى ذاته ممكنا فمتى تحقق الإمكان الذاتى فاض الأثر عنه سواء كان الأثر فى نفسه ذا وضع أو لا و أما مؤثريه القوه الجسمانيه فلا يكفى فى تحققها كون الأثر ممكنا فقط بل و أن يكون محل الأثر له نسبه وضعيه من محل القوه الجسمانيه و ذلك مستحيل على المفارق و الماده إذا حدثت فيها صوره أو كمال من الجوهر المفارق كانت هى المنفعله بنفسها لا المتوسطه بين المنفعل و بين غيره و هناك لم تكن الماده هى الفاعله بل المتوسطه و بين المعنيين فرق.

فإن رجعت و قلت أ ليس حدوث البدن عندهم عله لحدوث النفس و هى من المجردات و لا وضع للبدن بالنسبه إليه.

قلت إنك(٢) ستعرف كيفيه حدوث النفس على البدن و أن عله حدوثها أمر مفارق و البدن حامل إمكانها بوجه كما(٣) سيجى ء بيانه فهو شرط على وجه- لفيضان المعلول عن العله لا أنه مؤثر فى ذلك و هكذا حال كل محل لما يحل فيه- و كذا كل قوه حاله فى محل فإنها غير مؤثره فيه بل هى شرط لقبوله ما يقبل من

١- لأن نسبه المجرد إلى جميع ما تنفعل عنه على السواء و ذوات الأوضاع بالنسبه إليه ليست بذوات الأوضاع و لذا كانت الزمانيات بالنسبه إلى العقول المجردات دهريات كما أن الدهريات بالنسبه إلى السرمدى فى السرمد، س ره

٢- يعنى أنها فى أول الأمر جسمانيه وضعيه و تتحرك جوهرا حتى تصير روحانيه و قوله إن عله حدوثها أمر مفارق جواب آخر هو أن البدن بمزاجه من الشرائط لحصولها، س ره

٣- فى أواسط سفر النفس، س ره

لوازم تلك القوه كما سيعود ذكره إذ لا وضع لكل من المحل و الحال بالقياس إلى صاحبه

فصل (۳۷) فی أن الوجود وحده يصلح للعليه و المعلوليه

أما الأول فلأن غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الأشياء يتساوى بالنسبه إليه الوجود و العدم فلا يكون فی ذاته بحسب ذاته موجودا- فذاته بذاته لا يصلح لأن يكون عله لوجود شی ء أصلا لا وجود ذاته و لا وجود شی ء آخر- فكل ما هو سبب لشی ء فلا بد أن يكون لوجوده تأثير فی وجود ذلك الشی ء- فالوجود صالح للمؤثريه فلو فرض مجردا عن الماهيه لكان أولى بالتأثير لأن الماهيه ليست شأنها إلا الإمكان و الحاجه و قد علمت أن لا تأثير للعدميات فی شی ء- كما أن القوه الماديه لو فرضت مجرده عنها لكانت أولى بالتأثير لخلوصها عن شوائب النقائص و الأعدام على أن ذلك مطلب آخر و الذی نحن فيه أن الوجود صالح للعليه مطلقا.

و أما الشك الذی أورده الإمام الرازی و هو أن الوجودات إما أن يكون تباينها فی العدد فقط أو هی متباينه فی الماهيه فإن كان الأول فاستحال أن يكون وجود شی ء عله لوجود شی ء آخر إذ لا أولويه فی تقدم بعض أفراد طبيعه واحده على بعض بالذات لأنها متساويه الأقدام فی ذلك و إن كان الثانی فهو مستحيل لأن الوجود ينقسم إلى وجود جوهر و وجود عرض و وجود الجوهر ينقسم إلى وجود الجسم و وجود غير الجسم و وجود العرض ينقسم إلى وجودات الأجناس العرضيه و مورد التقسيم يجب أن يكون معنى واحدا و لأن(۱) المعقول من الوجود أمر بديهی

۱- هذا مغالطه لأنه لا يلزم من وحده هذا و كونه متواطئا تواطؤ المعنون إنما يلزم لو كان هذا ذاتيا لذاك كما يسری أحكام الحيوان الناطق إلى الإنسان لكونه حدا له و هذا المفهوم البديهی- غير مقوم لمراتب الوجود كما مر فی أوائل هذا السفر، س ره

و هـذا الأمر المعقول قـدر مشترک بين الوجودات و الاختلافات إنما تقع فى أمور- خارجه عن هـذا المفهوم و كل ما خرج عن هـذا المفهوم فهو غير داخـل فى الوجود بـل خـارج و لأـن الوجودات إن كانت متخالفه الماهيات كانت(۱) مركبـه من جنس و فصـل- فيلزم أن يكون وجود المعلول الأـول مركبـا فلزم(۲) أن يصـدر عن العله الواحـده- أكـثر من معلول واحـد و هو عنـدهم باطل.

فأقول إن الأصول السالفه تكفى مئونه إبطال مثل هذه الأنظار الواهيه و قد سـبق أن حقيقه الوجود أمر واحد بسـيط لكنه مشكك بالأشـديه و الأضـعفيه و التقـدم و التأخر و أما كون الوجود صالحا للمعلوليه فلأن الماهيات غير صالحه للمجعوليه بـذاتها فالـذى يصـلح لها أما نفس الوجود أو اتصاف الماهيه بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقه بالماهيه و هو متفرع على وجود الماهيه الموصوفه- و قد بينا كيفيه هذا الاتصاف فبقى أن المعلول بالذات ليس إلا الوجود.

و اعترض الإمـام الرازى هاهنا بأن الوجود ماهيه واحـده فلو كان تأثير العله فيه- لكانت عليه صالحه لكل معلول بيانه(۳) أن الماء إذا سـخن بعد أن لم يكن مسخنا فتلك السخونه ماهيه من الماهيات و حقيقتها فى الوجود الفائض عليها من المبادى المفارقه إما أن يتوقف على شرط أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها- لأن الماهيه قابله و الفاعل فياض أبدا فوجب دوام الفيض و إن توقفت على شرط فالمتوقف على ذلک الشرط وجود السخونه أو ماهيتها و الأول باطل لأن ملاقاه

۱- كأنه لم يقرع سمعه الميز بتمام الذات حتى لا يلزم هذا التركيب كالأجناس العاليه و الفصول الأخيره، س ره

۲- لا يلزم ذلک لأن وجود العله مركب على هـذا الفرض فيصدر الكثير عن الكثير على أن الجنس و الفصل وجودهما سيما فى البسائط واحد فهذه الكثره كالكثره من الوجود و الماهيه فى العقل، س ره

۳- قد ذكرناه سابقا فى مبحث الجعل النقض بالأفراد المتفقه فى الماهيه النوعيه على تقدير مجعوليه الماهيه فتذكر، س ره

الماء شرط للبروده و وجود البروده مساو لوجود السخونه فليكن ملاقاته شرطا لوجود السخونه أيضا لأن ما كان شرطا لشی ء كان شرطا لأمثاله و لو كان كذلك لوجب حصول السخونه عند ملاقاه الماء لأن الماهيه قابله و الفاعل فياض و الشرط حاصل فيجب حصول المعلول و يلزم من ذلك حصول كل شی ء عند حصول كل شی ء فلا اختصاص لشی ء من الحوادث بشرط و عله و كل ذلك باطل يدفعه الحس.

و أما الثانی و هو أن تكون الماهيه هی المتوقفه علی الشرط فهو يستلزم المطلوب- فإن الماهيه إذا توقفت بنفسها علی شرط كانت متوقفه علی الغير و كل ما يتوقف علی غيره يستدعی سببا و عله و لا محاله ينتهی إلی واجب الوجود فظهر أن الماهيات مجعوله بأنفسها لا بوجودها فقط انتهی كلامه.

أقول قد علمت فساده لأن مبناه علی أن الوجود ماهيه واحده مقوله علی أفرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك و مع(۱) ذلك يلزم عليه أن لا تأثير لوجوده تعالی فی شی ء من الأشياء لأن وجوده يساوی لوجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا- فكل ما يصدر عن وجوده يجوز أن يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له فی تأثير شی ء و المؤثر فی شی ء لا بد و أن يكون له اختصاص بالتأثير و إلا لكان وجوده كعدمه- و ما كان وجوده كعدمه فی حصول شی ء لم يكن عله له فلم يكن وجود الباری سببا لشی ء تعالی عن ذلك علوا كبيرا.

ثم ذكر أنا بينا فيما مضی أنه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو ذلك الوجود و بين اعتبار موصوفيه ماهيه السواد بالوجود و بينا أن الوجود يمتنع- أن يعرض الحاجه من تلك الجهه بل إذا نسبنا ماهيه الشی ء إلی وجوده فحينئذ يعرض له الإمكان و بسببه يعرض له الحاجه فلا جرم المحتاج هو الماهيه فی وجودها لا أن المحتاج

۱- إن قلت الإمام الرازی يقول إن له تعالی ماهيه. قلت هذا الإيراد إن كان برهانيا فالأمر واضح و إن كان إلزاميا فنقول عله الموجود موجوده فلا بد من الوجود لتلك الماهيه حتی يؤثر و الوجود متواطئ عنده، س ره

هو نفس الوجود و أما ما قيل إن الماهيات غير معلوله فقد ذكرنا فيما مضى تأويله.

أقول إن هـذا الفاضل و من كان فى طبقته زعموا أن المعلول فى ذاته لا بـد أن يكون له هويه قبل التأثير و عرض له حاجه زائده على ذاته ثم أفـاد العله وجوده و ليست هـذه المعـانى متحققه للوجود من حيث كونه وجودا بـل للماهيه لأن نسـبتها إلى وجودها نسبه القابل إلى المقبول و الماده إلى الصوره فى ظرف التحليل فلهذا حكموا بأن أثر العله هو اتصاف الماهيه بالوجود لا الوجود و لم يفقهوا أنه لو لا الوجود فمن أين نشأت الماهيه حتى اتصـفت أولا بالإمكان و ثانيا بالحاجه و ثالثا بالوجوب و رابعا بالوجود و قـد بينـا كيفيه هـذه الاتصافات فلا حاجه إلى أن نعيـدها- و قـد علمت أيضا معنى الافتقار فى نفس الوجودات و أنها أفقر إلى وجود الجاعل من نفس الماهيات إليه و علمت معنى الحدوث الذاتى للوجود.

و الـذى ذكره فيمـا قبـل فى معنى كون الماهيات غير مجعوله أن المجعوليه ليست مفهومها و ذلك كما يقال فى مباحث الماهيه إن عوارض الماهيه غير ثابته لها إذا أخـذت من حيث هى هى أى من هـذه الحيثيه ليست ثابته لها لا أنها لا يثبت هى للماهيه فى الواقع فالماهيه مجعوله بمعنى أن المجعوليه ثابته لها و غير مجعوله بمعنى أن المجعوليه ليست عين ذاتها.

أقول هذا مراده من التأويل و قد علمت من طريقتنا أن(۱) الأول من المعنيين يؤدى إلى الثانى كما بيناه

فصل (۳۸) فى أنه لا يشترط فى الفعل تقدم العدم عليه

اشاره

فصل (۳۸) فى أنه لا يشترط فى الفعل تقـدم(۲) العـدم عليه هذا المبحث كالذى فى الفصل السابق و إن كان لائقا بأن يذكر فى مباحث العله

۱- الأولى أن يقال ثانى المعنيين يؤدى إلى الأول، س ره

۲- أى تقدما زمانيا و كفى فى إبطاله لزوم تخلف المعلول عن العله التامه، س ره

و المعلول لكنه يناسب أيضا لمباحث التقدم و التأخر و ما يتلوها فنقول إن لهذا المطلب حيث تعصبت طائفه من الجدليين فيه لا بد من مزيد تأكيد و تقويه فلنذكر فيه

براهين كثيره.

الأول أن العالم إما أن يكون ممكن الوجود دائما أو ليس إمكانه دائما

الثانى باطل و ذلك لأن إمكانه إن لم يكن دائما لزم كونه ممتنعا بالذات لاستحاله كونه واجب الوجود لذاته و الممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا و لأن صيرورته ممكن الوجود إما أن يكون لما هو هو فيلزم أن يكون(۱) ممكنا أزلا و أبدا أو لأمر خارج و ذلك(۲) الخارج إن كان دائم الهويه فيكون الإمكان دائما أو غير دائم- فالكلام فيه كالكلام فى الأول و لأن(۳) الامتناع الأزلى إن كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لأن لوازم الماهيات يستحيل ارتفاعها و إن كان امتناعه لا لما هو هو فهو لأمر منفصل و ذلك المنفصل إن كان أزليا واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع أثره و إن لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام فى الأول حتى ينتهى بالأخره إلى واجب لذاته و لزم امتناع ارتفاعه.

فإن قيل ذلك الامتناع و إن استند إلى واجب الوجود لكن تأثيره فى ذلك الامتناع يتوقف على شرط فإذا زال الشرط زال ذلك التأثير.

۱- لأن الموصوف بالإمكان غير موقت لأن العالم ما سوى الله تعالى و هو الماهيات الإمكانيه و الماهيات المطلقه مرسله عن التوقيت، س ره

۲- على أنه يلزم الإمكان الغيرى و هو باطل، س ره

۳- وجه ثالث لكون الإمكان أزليا بطريق الخلف و هو أنه لو لم يكن الإمكان أزليا كان نقيضه و هو الامتناع المقابل للإمكان العام أزليا لكنه يستلزم المحذور فإذا كان النقيض باطلا كان العين حقا و خلاصه الوجود إثبات أزليه الإمكان ثم ندعى الاستلزام بين أزليه الإمكان و إمكان الأزليه لأن الحق تام الوجود قديم الإحسان غنى فى الفاعليه و الفعل المطلق أيضا يكفيه مجرد الإمكان الذاتى خلافا للمتكلمين إذ عندهم أزليه الإمكان لا تستلزم إمكان الأزليه كما ستعرف عند قوله و هاهنا إشكال، س ره

فنقول(۱) ذلک الشرط إن کان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع و إن لم یکن واجبا عاد الکلام و لا یتسلسل بل ینتهی إلی موجود واجب الوجود لذاته فثبت أنه لا یمکن دعوی امتناع حصول الممکنات فی الأزل- و هاهنا إشکال و هو أن الحادث(۲) إذا اعتبرناه من حیث کونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا یمکن أن یقال إن إمکانه متخصص بوقت دون وقت- لما ذکرتموه من الأدله فإذا إمکانه ثابت دائما ثم لا یلزم من دوام إمکانه خروجه عن الحدوث لأنا حیث أخذناه من حیث کونه مسبوقا بالعدم کانت مسبوقیته بالعدم جزءا ذاتیا له إذ الذاتی للشی ء لا یرتفع و إذا لم یلزم من دوام إمکان حدوث الحادث- من حیث إنه حادث خروجه عن کونه حادثا بطلت هذه الحجه.

أقول کلامنا لیس فی شی ء هویته عین التجدد و الحدوث بل فی ماهیه تعرض لها صفه الحدوث فإن کثیرا من الأشیاء کأجزاء الحرکه و الزمان یستحیل أن یکون دائمه فهی ضروریه الحدوث و افتقارها إلی المؤثر من حیث إمکانها لکن إمکانها هو إمکان هذا النحو من الوجود إذ الوجود الدائم یستحیل علیها فإمکانها لا یکون إلا إمکان الحدوث و کون الشی ء ممکنا إنما معناه جواز مطلق الوجود

۱- لعلک تقول من جانبهم ذلک الشرط عدم الحادث الیومی فإن کل عدم لکل حادث یومی أزلی ینقطع بوجوده و ما یقال کل ما ثبت قدمه امتنع عدمه معناه کل موجود ثبت قدمه إلخ فإذا زال ذلک الشرط زال الامتناع فأقول هذا مستلزم للدور فإن زوال امتناع زید أو العالم الذی من جملته زید فیما لا یزال موقوف علی زوال عدم زید و زوال عدمه موقوف علی وجوده و وجوده موقوف علی إمکانه و زوال امتناعه و هو الدور المضمر، س ره

۲- أی الحادث بمعنی المتجدد بالذات و حاصل الدفع أن کلامنا لیس فی المتجدد بالذات- بل فی الماهیات التی یطرأ علیها التجدد کالإنسان و الفرس و البقر و غیرها من الأنواع المحفوظه بتعاقب الأشخاص و یمکن تقریر الإشکال بوجه أظهر و هو أن الحادث الیومی کزید البشری بدیهی الحدوث و مع ذلک إمکانه أزلی کما قلتم و الدفع بوجه أسهل و هو أن کلامنا فی الفعل المطلق- و الذی یکفی فیه مجرد الإمکان الذاتی و زید لا بد فی وجوده من إمکان استعدادی و حامل لإمکانه الاستعدادی و رابط له بالقدیم کقطعه من الحرکه الوضعیه الفلکیه، س ره

علیه لا جواز کل وجود فإن الجوهر یستحیل علیه وجود العرض و السواد یستحیل علیه وجود البیاض فالحرکه و أمثالها یتسحیل علیها الوجود البقائی.

برهان آخر المحتاج إلی العدم السابق

إما أن یکون وجود الفعل أو تأثیر الفاعل فیه و الأول محال لأن الفعل لو افتقر فی وجوده إلی العدم لکان ذلک العدم مقارنا له و العدم المقارن مناف للفعل و منافی الفعل یمتنع أن یکون شرطا له- و الثانی أیضا محال لأن وجود الأثر ینافی عدمه و المنافی لما یجب أن یکون مقارنا- یجب أن یکون منافیا أیضا و المنافی لا یکون شرطا البته فإذا لا الفعل فی کونه موجودا و لا الفاعل فی کونه مؤثرا مفتقر إلی سبق العدم.

برهان آخر أن الحوادث إذا وجدت و استمرت فهی فی حال استمرارها و بقائها

إما أن تکون محتاجه إلی المؤثر أو لا تکون فعلی الأول(۱) یکون احتیاجه إلی المؤثر أزلا و أبدا لإمکانها و علی الثانی إما أن یکون لأجل أنها خرجت عن الإمکان أو یکون مع أنها باقیه علی إمکانها استغنت عن المؤثر و محال أن یقال إنها خرجت عن الإمکان لأن الممکن لذاته لا ینقلب واجبا لذاته بداهه و لأن إمکان الممکنات إن کان لذاتها فهی دائما ممکنه الوجود و إن کان إمکانها لا لذواتها بل الأمر(۲) منفصل فیکون ثبوت الإمکان لها ممکنا فیکون(۳) لإمکانها إمکان منفصل و لإمکان إمکانها إمکان ثالث و ذلک یفضی إلی إمکانات منفصله لا نهایه لها فثبت

۱- إذ لا حدوث فی حال البقاء لأن الحدوث هو الوجود بعد العدم و البقاء هو الوجود بعد الوجود، س ره

۲- و حینئذ یلزم الإمکان الغیری أیضا و هو باطل، س ره

۳- لعلک تقول إمکان الإمکان بنفس ذاته کما أن وجود الوجود بنفس ذاته فنقول إمکانه بنفس ذاته معناه أن ماهیته نفس الإمکان فإنه حینئذ ممکن من الممکنات و له ماهیه هی الإمکان و هذا لا ینفی الإمکان الآخر بل لکل ماهیه إمکان هو لازمها و ثانیا نقول هذا الإمکان المنفصل لا بد أن یکون فی الماهیات و هو تصححها للحوق الإمکان الآتی من غیرها، س ره

أنها حال بقائها ممكنه فهی(۱) حال(۲) بقائها محتاجه إلی السبب لأن الإمكان جهه الحاجه.

فإن(۳) قیل الشی ء إذا دخل فی الوجود فقد صار أولی بالوجود.

فنقول تلك الأولویه إما أن تكون من لوازم الوجود أو لا تكون من لوازمه- و الأول یوجب المحال لأنه إذا تحقق الوجود تحققت الأولویه و إذا تحققت الأولویه أغنت عن المؤثر و إذا لم یوجد المؤثر لم یتحقق الوجود فإذا وجوده یؤدی إلی عدمه و ذلك محال و إن لم تكن من اللوازم بل من العوارض المفارقه كان ذلك محالا- لأن تلك الأولویه مفتقره إلی وجود سبب و الذات مفتقره إلی الأولویه فالذات مفتقره إلی وجود سبب الأولویه فلا تكون غنیه عن السبب.

برهان آخر افتقار المعلول إلی العله إما أن یكون لأنه موجود فی الحال

أو لأنه كان معدوما أو لأنه مسبوق بالدم و محال أن یكون العدم هو المقتضی لأنه نفی محض لا حاجه له إلی العله أصلا و محال أن یكون هو كونه مسبوقا بالعدم- لأن كون الوجود مسبوقا بالعدم كیفیه تعرض للوجود بعد حصوله علی طریق الوجوب فإن حصول الوجود و إن كان علی طریق الجواز و الإمكان لكن وقوعه علی نعت المسبوقیه بالعدم حاله ضروریه لأنه یستحیل أن یقع إلا كذلك و لا یبعد أن یكون الشی ء فی نفسه جائز الوقوع ثم یعرض له بعد الوقوع أمر ما علی طریق

۱- و إلا لزم الترجح بلا مرجح و هو محال بالضروره و الاتفاق و إنما لم یتعرض للشق الآخر- و هو الاستغناء عن المؤثر مع البقاء علی الإمكان لأن محذور هذا ظاهر، س ره

۲- أی أنها حال بقائها متساویه الطرفین تحتاج إلی المرجح فالإمكان هو مناط الحاجه- و بهذا التقریر یمكن أن تدفع شبهه المصادره عن صوره البیان، ط مده

۳- إبداء هذا السؤال لإحقاق الاستغناء عن المؤثر فی حال البقاء مع بقاء الإمكان بمعنی الجواز و الاكتفاء بالحاجه فی حال الحدوث و یبطله بعلاوه ما ذكره المصنف قدس سره إن أولویه طرف لا یحیل المقابل، س ره

الوجوب فإن الأربعه ممكنه الوجود إلا أن كونها زوجا أمر واجب لا يعلل فكذلک وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده مسبوقا بالعدم واجب و الواجب غنى عن المؤثر فإذن المفتقر إلى العله(۱) هو الوجود فقط.

برهان آخر للواجب تعالى صفات و لوازم

سواء كانت(۲) إضافيه أو سلبيه- كما هى على رأى الحكماء أو حقيقيه وجوديه كما هى(۳) عند أكثر المتكلمين- أو أحوالا و أعيانا كما هى عند المعتزله و الصوفيه(۴) و ليس شى ء منها واجب الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد فهى ممكنه الثبوت فى ذاتها واجبه الثبوت نظرا إلى ذات الأول تعالى فثبت أن التأثير لا يتوقف على سبق العدم و تقدمه فلئن قالوا إن تلک الصفات و الأحكام ليست من قبيل الأفعال و نحن نقول سبق العدم إنما يجب فى الأفعال.

فنقول هب إن ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت أن ما هو ممكن

۱- إن قلت الكلام فيما به الحاجه و الافتقار لا فى المفتقر و مثله القول فى ما ذكره أولا من أنه محال أن يكون العدم هو المقتضى إلخ. قلت ما به الحاجه لا بد أن يكون هو المحتاج بالحقيقه فكما ليس الحدوث ما به الحاجه إذ ليس محتاجا بالحقيقه كما شرحه و شرحته كذلک الإمكان لكونه اعتباريا نعم الإمكان بمعنى الفقر و التعلق كذلک فهذا لإبطال عليه الحدوث للحاجه لا لإثبات عليه الإمكان بمعنى جواز الطرفين المستعمل فى الماهيات بل عليه الإمكان بمعنى الجواز لا يجوز عنده كما فى الشواهد الربوبيه و غيره- إلا أن يراد بها الواسطه فى الإثبات لا الثبوت، س ره

۲- أما الإضافيه المحضه فهى لازمه لا عين الذات لأنها نسب فكيف تكون عين ما هو عين الأعيان و حقيقه الحقائق و أما الصفات السلبيه فلأن مصداقها الأعدام لا حقيقه الوجود، س ره

۳- بل عند الحكماء المشاءين القائلين فى علمه تعالى بالصور المرتسمه، س ره

۴- القائلين بأن الأعيان الثابته اللازمه للأسماء و الصفات صور علميه تفصيليه للذات- و الفرق بين هذه الصور العلميه و الصور المرتسمه القائل بها المشاءون أن الصور المرتسمه لوازم متأخره فى الوجود عن وجود الملزوم بخلاف الأعيان الثابته فإنها لوازم غير متأخره كنفس مفاهيم الأسماء و الصفات، س ره

الثبوت لما هو هو يجوز استناده إلى مؤثر دائم الثبوت مع الأثر و إذا كان هذا معقولا- مقبولا- فلا يمكن دعوى الامتناع فيه فى بعض المواضع اللهم إلا- أن يمتنع صاحبه عن إطلاق لفظ الفعل و ذلك مما لا يعود إلى فائده علميه ففى مثل هذه المسائل العظيمه لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات و الألفاظ.

برهان آخر لوازم الماهيات معلولات لها

و هى غير متأخره عنها زمانا بل لوازم الوجودات أيضا غير منفكه عنها لأنا لا نفرض زمانا إلا و الأربعه زوج و المثلث ذو الزوايا و النار حاره بل نزيد على هذا و نقول إن الأسباب مقارنه لمسبباتها- مثل الاحتراق يكون مقارنا للإحراق و الألم عقيب سوء المزاج أو تفرق الاتصال- بل هاهنا شى ء لا- ينازعون فيه ليكون أقرب إلى الفرض و هو كون(۱) العلم عله للعالميه و القدره للقادريه و كل ذلك توجد مقارنه لآثارها غير متراخيه عنها آثارها فعلم أن مقارنه الأثر و المؤثر لا تبطل جهه الاستناد و الحاجه.

برهان آخر أن الشى ء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود

و حال عدمه من حيث إنه معدوم واجب العدم و هذا ضرب من الضروره الذاتيه يقال لها الضروره بشرط المحمول و فى زمانه و الحدوث عباره عن ترتب هاتين الحالتين- فلو نظرنا إليها و أخذنا الماهيه من حيث لها هذه الحاله كانت الماهيه على كلتا الصفتين واجبه و الوجوب(۲) مانع عن الاستناد إلى السبب فالحدوث من حيث هو هو حدوث مانع عن الحاجه فإذا لم يعتبر الماهيه من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها أعنى وجوب الوجود فى زمان الوجود و وجوب العدم فى زمان العدم فهى باعتبار

۱- فإن العالميه و القادريه عندهم من الأحوال المعلله بصفه فى الذات و لا يجوز الانفكاك بينها، س ره

۲- لأن الوجوب سنخ واحد فالوجوب الغيرى من سنخ الوجوب الذاتى الموجب للغناء- كما أن الوجود الحقيقى سنخ واحد لا اختلاف بين مراتبه إلا- بالغنا و الفقر و التقدم و التأخر و نحوها- لا أنها حقائق متباينه فالحدوث مانع عن الحاجه فكيف يكون شرطا لها، س ره

ذاتها تحتاج إلی المؤثر فالحدوث من حیث هو حدوث مانع عن الاحتیاج فعلمنا أن المحوج هو الإمکان لا غیر.

برهان آخر جهه الحاجه لا بد و أن لا تبقی مع المؤثر

و إن کانت قبله و إلا- لبقیت الحاجه مع المؤثر إلی مؤثر آخر و الحدوث(۱) هو مع المؤثر کهو لا- معه- فلو کان المحوج هو الحدوث لزم المحال المذکور و أما إذا کان الإمکان جهه الاحتیاج فهو عند المؤثر لا یبقی کما کان فإن الماهیه مع المؤثر تصیر واجبه فی نفس الأثر فعلم أن المحوج إلی المؤثر هو الإمکان لا غیر.

فهذه عشره براهین فی أن ماهیه الممکن إنما احتاجت إلی السبب لأجل إمکانها و أما افتقار نفس الوجودات المعلوله إلی الجاعل فهو لذواتها لا بأمر عارض لها و نحن مع ذلک قد أقمنا البرهان علی أن العالم بجمیع ما فیه و معه حادث زمانی و کذا کل شی ء منه کما سنذکره إن شاء الله تعالی.

و أما المخالفون لذلک الأصل فلهم متمسکات واهیه.

منها أن إیجاد الموجود و تحصیل الحاصل محال

بد(۲) أن یتحقق الحاجه

۱- بل المؤثر جالب الحدوث لأن الحدوث هو الوجود بعد العدم و الوجود حصل بالمؤثر- و کیف لا یبقی الحدوث و لا یصدق علی الحادث فی مرتبه من المراتب لا- فی أول حال وجود و لا فی ثانی الحال مقابل الحدوث و کیف یبقی الإمکان و یصدق مقابله و هو الوجوب باعتبارین أحدهما اعتبار الوجود فإن حیثیه الوجود کاشفه عن حیثیه الوجوب. و ثانیهما اعتبار الوجوب السابق و هو سد أنحاء عدم المعلول عن العله بل کما سبق بعد تأثیر المؤثر لا یبقی الإمکان فی نفس الأمر لأن الإمکان سلب الضروره و لما کان ارتفاع الطبیعه بارتفاع جمیع الأفراد فلا یصدق سلب الضروره إلا بارتفاع الضروره من جمیع مراتب نفس الأمر لا- بمجرد ارتفاعها عن مرتبه الماهیه من حیث هی. إن قلت فکیف یکون الإمکان لازم الماهیه أم کیف یکون الإمکان باقیا حاله البقاء حتی یکون الممکن فی البقاء محتاجا أیضا. قلت هذا باعتبار صدق سلب الضروره عن المرتبه إذ سلب الضروره مع کونه لیس بصادق- فی مطلق نفس الأمر صادق فی المرتبه، س ره

۲- نعم و لکن یکفی القبلیه بالذات و بالمرتبه و لا یلزم القبلیه بالزمان، س ره

قبل الوجود.

و منها أنه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج أحدهما إلى الآخر أولى من العكس

(۱) إذ لا مزيه لأحدهما على الآخر.

و منها قد ثبت أن موجد العالم فاعل مختار

(۲) و القصد و الداعى لا يكون و لا يتعلق إلا بالأحداث لأنا نجد من أنفسنا امتناع القصد إلى تكوين الكائن.

و منها أن البناء إذا وجد استغنى عن البناء و الكتابه إذا وجدت استغنت عن الكاتب.

أما الجواب عن الأول فبالنقض و الحل أما النقض(۳) فباحتياج القادريه إلى القدره و الأسوديه إلى السواد و غير ذلك و أما الحل فتحصيل الحاصل بنفس التحصيل ليس بمحال بل واجب إنما المحال إعطاء الوجود للموجود مره أخرى على أن ما ذكره مصادره على المطلوب.

أما عن الثانى فكون الشى ء عله ليس لأنه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثريه أولى من قديم آخر كما أن كون الشى ء معلولا ليس لأنه حادث حتى لا يكون

۱- ممنوع إذ يجوز أن يكون أحدهما قويا و الآخر ضعيفا مع كونهما قديمين بالزمان- فالضعيف محتاج و القوى محتاج إليه لا العكس و اعتبر بالشمس و شعاعه إذا كانا قديمين بالزمان، س ره

۲- بنى الفاسد على الأفسد من ذا الذى يقول إنه تعالى فاعل بالقصد و بالداعى الزائد على ذاته بل الحكماء كما مر بين أن يقولوا إنه تعالى فاعل بالعنايه و إنه فاعل بالرضا و التحقيق العرفاني يقتضى أنه فاعل بالتجلي و إن اعتبر القصد اللغوى المرادف للعنايه و الداعى الأعم من الذاتى و الغيرى فلا يختص بالأحداث كيف و يتعلق بالذات الأقدس، س ره

۳- حاصله أن الصفه النفسيه فى عرف المتكلمين ما به تماثل المتماثلين و ما به تخالف المتخالفين كالأسوديه للسواد و الإنسانيه للإنسان إذ باتفاق السوادين فى الأسوديه و الإنسانين فى الإنسانيه و بخلاف السواد و الحلاوه فى الأسوديه و الحلويه تتحقق المثليه فى الأولين و الخلاف فى الأخيرين و الصفه هى المعنى القائم بالغير فى عرفهم فهى معلول ذلك الغير مع كونه موجودا معه دائما ما دام الذات لأن العقد ضرورى ضروره ذاتيه، س ره

أحـد الحـادثين أولى بعليه الآـخر من الآـخر فلاـ يكون جعل حركه اليـد عله لحركه المفتاح أولى من عكسـها بل كون العله عله لخصوصيه(۱) ذاته و حقيقته و هى لما هى تقتضـى التقـدم بالـذات و العليه كتقـدم الشـمس على الضوء فالضوء من الشـمس لا الشمس منه و أما الشبهه بأنه إذا كان الأمران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم يكن أحدهما بالعليه أولى من الآخر فقد(۲) مر وجه اندفاعها.

و أما عن الثالث فنقول ابتداء القصد و الداعى إنما هو إلى ابتداء التكوين- و اسـتمرارهما إلى اسـتمراره لا إلى ابتدائه فلو اسـتمر القصد و الداعيه و استمر تعلقهما فذلك ممكن و دعوى امتناعه مصادره على المطلوب.

و أما عن الرابع فأمثال هذه الفواعل علل للحركات و الانتقالات للأجسام من موضع إلى موضع و ليست أسـبابا لحفظ الأشكال و ثبات الأوضاع و بقائها و إنما علتها القريبه و البعيده أمور أخرى كما نذكره فى مقامها

فصل (۳۹) فى أن حدوث كل حادث زمانى يفتقر إلى حركه دوريه غير منقطعه

فصل (۳۹) فى أن(۳) حدوث كل حادث زمانى يفتقر إلى حركه دوريه غير منقطعه

و اعلم أن العله التامه للشى ء لا يمكن أن يتقدمه بالزمان و لا أن يتأخر عنه

۱- أو يتخلل الفاء و ثم بنظر العقل و حكمه بالترتب، س ره

۲- فقد مر بأن أحد الارتفاعين كاشف و الآخر موجب، س ره

۳- هـذه مسأله ربط الحادث بالقـديم بمتوسط و المسأله تسـمى الداء العياء لإشـكاله- و الإشـكال على المتكلم القائل بالحدوث الزمانى لكليه العالم و الفعل المطلق فى موضـعين الأول فى ربط الفعل المطلق بالقـديم تعالى شأنه حيث إنه تعالى عله تامه لغنائه المطلق و عـدم جواز تخلف المعلول عن العله التـامه فكيف يكون الفعـل المطلق فيمـا لاـ يزال و الفاعل القـديم فى الأزل مع أن واجب الوجود بالـذات واجب الوجود من جميع الجهـات و أمـا الحكيم فهو فى منـدوحه من ذلـك- و الثانى فى ربط الحوادث اليوميه حيث إنهـا مسـتنده إلى الله تعـالى و الحكيم يقول لاـ مؤثر فى الوجود إلا الله و الأشـعرى أيضا يتبعه فى ذلك بل محققوا المله كلهم يقولون لاـ حول و لاـ قوه إلاـ بـالله العلى العظيم و ملخص الحـل فى الثـانى أن عله كل حادث مجموع أصل قـديم و شرط حـادث و وجود الشـرط الحـادث أيضـا من الله لأـن معطى الوجود بقول مطلق ليس إلا هو و عمـده الأقوال ثلاثه لم يـذكر المصنف واحدا منها. الأول أن يكون الشرائط هى الأمور المتعاقبه المتوارده على المواد العنصريه مما به الاستعدادات المختلفه لا إلى نهـايه. و الثانى أن يكون الشـرائط مراتب الأوضاع السـياله الملكيه و أبعاض الحركه القطعيه الوضـعيه السـماويه. و الثالث أن يكون الشـرائط مراتب الطبيعه السياله الفلكيه و أبعاض الحركه القطعيه الجوهريه الفلكيه و هذا هو مذهب المصنف قدس سره و أما كيفيه استناد وجود الطبيعه السياله- إلى الثابت القديم عند المصنف قدس سره فهى ما أشار إليه بقوله و تلك الطبيعه الحافظه للزمـان لهـا وجهـان و كـذا قـوله فى آخر المبحث فلاـ بـد من وجود جسم ذى طـبيعه متجـدده لاـ تنقطع و أخرى بـاقيه عنـد الله فالطبيعتان كمخروط نور رأسه عنـد الله و قاعـدته عنـد الماده فراسه يسـتند إلى القـديم تعالى شأنه و بمراتب قاعدته يستند إليها

الحوادث الكائنه و الطبائع المنقطعه و أما نفس سيلانها فذاتيه لا تعلل و أما عند القوم فالحركه الوضعيه الفلكيه باعتبار التوسط حيث إنه أمر بسيط ثابت بالذات متجدد النسب مستند إلى الثابت القديم تعالى و باعتبار أبعاض القطعيه مستند إليه الكائنات، س ره

فالحوادث لا بد و أن يكون أسبابها القريبه حادثه إذ لو كانت قديمه لزم من قدم الأسباب لها قدمها فإن كل سبب إذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العله ممكنا ذاتيا إذ المحال بالذات لا يصير معلولا لشی ء فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستدعيا لعله زائده إذ فرض أولا عله قد يعدم معها المعلول و قد يوجد فنسبتها إلى طرفی الوجود و العدم للمعلول نسبه واحده فما دامت النسبه إمكانيه يحتاج أحد الطرفين إلى ضميمه و هكذا الكلام مع الضميمه- حتى ينتهی إلى ما يخرج به ماهيه المعلول عن الإمكان فيجب وجوده مثلا- و تمام التقرير قد عرفت فی باب نفی الأولويه الذاتيه و غيره فتبين أن السبب القريب للحوادث أو جزء سببها يكون حادثا معه و الكلام فيه كالكلام فی الأول و يلزم

التسلسل أو الانتهاء إلى حادث ماهيته أو(۱) حقيقته عين الحدوث و التجدد كالحركه أو المتحرك بنفسه كالطبيعه المتجدده بذاتها لكن الطبائع المنقطعه الوجود التی عدمها فی زمان سابق و حركه سابقه مسبوقه بطبيعه أخرى حافظه لزمانها و تلك الطبيعه الحافظه للزمان لها وجهان وجه عقلی عند الله و هو علمه الأزلی و صوره قضائه و ليس من العالم و لها وجه كونی قدری حادث فی خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفه التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الأصل و قالوا هذا التسلسل إما أن يكون دفعه و إما أن يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض و الأول باطل كما سبق فی مباحث العله و المعلول فتعين الثانی قالوا فتلك إما أن تكون حوادث متفاصله آنيه الوجود و تكون زمانيه الوجود و الأول يلزم منه تتالی الآنات و هو محال- و على تقدير جواز تتالی الآنات كانت الآنات متفاصله و لا يكون السابق واجب الانتهاء إلى اللاحق فلا يكون عله و قد فرض كذلك هذا خلف و إن كانت زمانيه سياله فهی الحركه و التحقيق فی ذلك أنه إذا حدث فی ماده أمر لم يكن كصوره إنسانيه فی ماده منويه فقد حصلت لعله ذلك الأمر إلى تلك الماده نسبه لم تكن و لا بد هاهنا من حركه لتلك الماده توجب قربا بعد بعد كاستحالات فی القوه المنويه و انفعالات لها متصله يقرب بها مناسبتها التی كانت بعيده لتلك الصوره و لعلتها المؤثره.

و توضيح هذا المقام أن العله قد تكون معده و قد تكون مؤثره أما العله المعده فيجوز تقديمها على المعلول إذ هی غير مؤثره فی المعلول بل يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العله المؤثره و أما المؤثره فإنها يجب مقارنتها للأثر و مرجع العله المعده إلى شی ء متجدد الوجود متشابك الحقيقه من الانقضاء و الحصول بحيث يكون حصول شی ء منه يمتنع إلا بعد زوال سابقه مثال ذلك من

۱- سيأتی أن السيلان معتبر فی وجودات الطبائع لا فی ماهيتها و الحقيقه هی الماهيه بشرط الوجود، س ره

الحركـات الطبيعيه أن الجسم الثقيل فى سـقوطه إلى أسـفل لا ينتهى إلى حـد من حـدود المسافه إلا و يصـير ذلك الانتهاء سـببا لاستعداده لأن يتحرك منه إلى حد آخر و المؤثر فى تلك الحركه هو الثقل و لكن لو لا الانتهاء للمتحرك بالحركه السابقه إلى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركه لأنه قبل اللانتهاء إلى ذلك امتنع أن يوجب الثقل تحريكه من هناك و لما تحرك إلى الحـد المـذكور صار بحيث يمكن له أن يحركه الثقل من ذلك الحد و قد كانت هذه الحركه ممتنعه الصدور عن الثقل و كانت بعيـده عن العله ثم لما صارت ممكنه الصـدور صارت قريبه و هـذا القرب بعـد البعـد إنما حصل بسـبب الحركه السابقه فهذا هو المعنى بقولهم الحركه تقرب العلـل إلى معلولاتهـا و مثاله من الحركات الإراديه من أراد أن يمشـى فى ليله ظلمانيه بسـبب ضوء سراج بيده فكلما وطى ء بقدمه موضعا من الأرض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فيطأه و هكذا فالعله المؤثره لحصول الضوء فى كل موضع من تلك المواضع هو نور السـراج و العله المعده المقربه و المبعده هى المشـى و كذا من أراد أن يمضـى إلى الحـج فـإن تلـك الإـراده الكليه تكون سـببا أصـلا لحـدوث إرادات جزئيه مترتبه تكون كـل واحـده منها مقربا إلى الأـخرى فـإنه لاـ ينتهى إلى حـد من حـدود المسـافه إلاـ و انتهاؤه إلى ذلك الحـد وسـيله لأن يحـدث قصـد آخر جزئى إلى أن يتحرك من ذلـك الحـد إلى الـذى يليه و المؤثر فى تلك المقاصـد الجزئيه- المتتاليه المؤثره فى الحركات المتواليه هو القصـد الكلى و هـو مقـارن لجميـع تلـك الحـوادث و إذا عرفت هـذا عرفت أن للعله المـؤثره معيه واحـده مؤثره مع جميع خصوصـيات الأفراد المتجدده و هى ملاك العليه و الإيجاد و لتلك الخصوصـيات هويات متقدمه و متأخره لذواتها مقتضيه للتقدم و التأخر لا بجعل و تأثير بل الجعل و التأثير فى نفس هوياتها لا فى جعل السابق منها سابقا و اللاحق منها لاحقا فمنازل سقوط الجسم الثقيل فى المثال الأول كقالب روحه الثقل و كذا انتقالات الضوء على وجه

الأرض كقالب روحه نور السراج و غيره و الإرادات الجزئيه كشخص روحه الإراده الواحده الكليه فكذلك نحن نقول لكل من الطبائع الحادثه أفرادها و جزئياتها سبب قديم أزلی هو الواهب لصورها المتجدده و لكن فيضه فی كل فرد مرهون بوقته- موقوف علی صيروره الماده قريبه القوه شديده الاستعداد لقبول ذی الفيض و حصول ذلك الاستعداد بعد ما لم يكن إنما هو بواسطه الحركات و التغيرات بل بواسطه هويات الصور الجزئيه المتعاقبه علی الماده لأن يستعد الماده بالسابقه منها للاحقه فإذا لا يمكن أن يوجد شی ء من الأشياء إلا بواسطه تجدد أمور سابقه مرتبطه بالحادث- فلا غنی عن وجود أمور متسابقه لا أول لها علی الاتصال التجددی فلا بد من وجود أمر- يحتمل الدوام التجددی علی نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم ذی طبيعه متجدده لا- تنقطع و أخری باقيه عند الله و الذی يحتمل الدوام التجددی- من الجواهر الجسمانيه هو الجسم البسيط الإبداعی و الذی يحتمل الدوام من الأعراض الجسمانيه هی الحركه الدوريه لأن باقی الحركات و الاستحالات منقطعه إلی حد فاصل عن غيرها و ستعلم أن فاعل هذه الحركه أمر غير جسمانی دائم الشوق إلی عالم الربوبيه من الله مبدؤه و إلی الله مصيره و هو راكب سفينه فلكيه بسم الله مجراها و مرساها

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.

وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام

تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات

توسیع عام لفکرة المطالعة

تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:

مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فى طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.